



الموسوعة الفلسفية الشاملة

من الفلسفة اليونانية
إلى الفلسفة الإسلامية

الدكتور محمد عبد الرحمن مرحباً

دكتوراه دولة في الفلسفة من جامعة باريس

الموسوعة الفلسفية الشاملة

من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية

المجلد الأول

عويذات للنشر والطباعة

بيروت - لبنان

جميع الحقوق محفوظة للمؤلف ولدار
عوييدات للنشر والطباعة
بيروت — لبنان

الطبعة ٢٠٠٧ م

مقدمة

هذا الكتاب سيكون في كثير من نواحيه طليعة لكتاب آخر عنوانه «التفسير الحضاري للفلسفة الاسلامية» ، نأمل ان يتاح لنا فيه قريباً التوسع فيها اضطررنا الى ذكره هنا بجملا كئيفاً ، والإفصاح عن السن والقوانين التي على وفقها تتفجر الافكار وبمقتضاها تفتش وتوالد .

وينقسم كتابنا الحالي الى ثلاثة اقسام :

فأما القسم الاول فهو بمثابة المدخل الى دراسة الفلسفة ، أياً كانت هذه الفلسفة . ففيه يحدد القارئ بعض المقدمات الفلسفية العامة التي لا غنى عنها لكل من يود تحصيل الفلسفة واكتناء حقيقتها ومعرفة وظيفتها والفائدة التي تعود عليه من دراستها ، والفرق بينها وبين العلم ، والوقوف على المعاني العميقة التي تثيرها في حياة الانسان والأبعاد الشاسعة التي تمكنه من الانطلاق اليها .

وأما القسم الثاني فيبحث في الفلسفة اليونانية ويقارن بينها وبين الفلسفات الاخرى ويلج على اهميتها بالنسبة الى سائر الفلسفات ثم يمرر للأطوار التي مرت بها والمراحل التي قطعتها حتى المجيئ سقراط وأفلاطون وأرسطو ، وكيف انتهت بالأفلاطونية المحدثة .

وأخيراً يبحث القسم الثالث كيف وصلت الفلسفة الى العرب وأهم كتبها المنقولة وأشهر النقلة، ثم يتناول مشكلة الفلسفة الاسلامية وإمكانية وجودها، وينتقل بعد ذلك الى الكلام على الفارابي وابن سينا والمصري والغزالي وابن رشد وابن خلدون .

والمنهج الذي سنتبعه في دراسة هذه الفلسفة لن يكون المنهج المعيارى بل سيكون المنهج الرضى فى غالب الاحيان ، إذا صح نقل هذا التعبير من ميدان الاخلاق وعلم الاجتماع الى ميدان تأريخ الفلسفة . فقد جرت العادة بين نفر غير قليل من الذين يؤرخون للفلسفة ، ولا سيما الفلسفة الاسلامية - ان يكثرؤا من نقد اصحابها وتوجيه المطاعن اليهم ، وأن يطلبوا منهم أكثر مما تتسع له إمكانياتهم وإمكانيات الحقبة التاريخية التي يعيشون فيها ، وذلك فى محاولة للتقليل من شأنها وإضعاف أهميتها ، أو على الأقل توخي الدقة فى البحث والامانة فى الحكم . ففي اذهانهم مثل أعلى للفلسفة كان يجب على الفلاسفة الاسلاميين ان يرتفعوا اليه ويتحققوا به ، وإلا فنبأ لهم وفلسفاتهم ! هذا هو المنهج المعيارى فى دراسة الفلسفة الاسلامية ، و منهج ما ينبغي ان يكون . . ولكننا نطالب هنا بدراستها على اصول المنهج الرضى ، أي دراستها كما هي كائنة بالفعل . فدراسة ما ينبغي ان يكون ، قد اثبتت فشلها ، فهي لا تعود على اصحابها إلا بالشوك والعلقم . فهذا الكتاب تتخلله فكرة اساسية - سنوسمها فى كتابنا التالى الذى سلف ذكره - مؤداها ان الافكار ضرورات حياتية لأصحابها ولمصرها ، ولها وظائف ومهام بعينها ، وأن لكل مرحلة تاريخية فلسفتها ومزاجها العقلي والروحي ، ولكل حضارة خصائصها المتميزة . فالدراسة المعيارية ، دراسة ما ينبغي ان يكون ، تتخذ من الفلسفة اليونانية مياراً للتقويم وتجعل منها المثل الأعلى لكل فلسفة ، كما تجعل من اصحابها اليونان نماذج أزلية أبدية سرمدية للتفكير الصحيح والفهم العميق والحكم الصائب ، والبصيرة النافذة .

ومع إقرارنا بفضل اليونان العظيم على الفكر الانسانى كله وعلى الحضارة

البشرية بأسرها ، إلا ان تقديرنا لليونان لا يجوز ان يفسدنا الآخرين ولا ان يعمينا عن الاسباب والعوامل والظروف التي توفرت لليونان دون ان تتوفر لغيرهم . ذلك ان تفكير اي جماعة من الجماعات انما يصدر اولاً وبالذات عن ظروف معيشتها وأوضاع حياتها وحاجاتها الاجتماعية والعقلية والروحية . ومن هنا فان مهمة المؤرخ تحليل العوامل المتضمنة في الموقف الاجتماعي الواحد للوصول الى مدى تأثيرها في نشاط العقل . فللعقل حساسية قوية لهذه العوامل وقدرة هائلة على تسجيل ما يطرأ على البيئة من تغيرات اجتماعية او ثقافية او حضارية تختلف باختلاف الزمان والمكان . وهذه القدرة الهائلة التي للعقل انما تتجلى في بعض الافذاذ والموهوبين الذين لا يخلو منهم عصر من العصور ولا أمة من الأمم .

واذا كان لليونان عبقريتهم فللمرب عبقريتهم ايضاً ، دون ان تتخذ هذه العبقرية نفس المظاهر التي اتخذتها عند اليونان . فقد كان الفكر العربي - في يوم من الايام - فكراً خصباً معطاءً غزير الانتاج جليل الأثر ، ازدهى به العلم والحضارة امداداً طويلاً فكان غرة في جبين الدهر . لكن الفكر العربي لم يكتب له - كما لم يكتب لأي فكر آخر غيره - ان يبقى نشيطاً حياً على الدوام . وإنما طرأ عليه من العوارض الخارجية ما يطرأ على افكار الأمم الاخرى ، بل وعلى كل كائن حي ، وانتابه ما انتابها من العلل الباطنة والأمراض الدفينة ، فانطفأت جذوته وثلث فاعليته . وهذه الظاهرة التي تتكرر باستمرار في جميع حقبة التاريخ ومراحلها هي من اهم اسباب جمود الحضارات وجفافها وتوقف تدفق النسخ في عروقها . فانه عندما يذبل العقل وتفشأ غاشية الموت تحبوا الفاعلية الحضارية ويتوقف النمو .

هكذا كان حال العرب ، وهكذا ايضاً كان حال اليونان من قبلهم .

غير ان العقل لا يسلم بمأساته ولا يقبل مصيره ، بل هو لحسن الحظ يصمد للردات والهزائم ليعود فيثبت ذات وفاعليته . فاذا انتكس في مجتمع من

المجتمعات او حضارة من الحضارات وثأبت عليه عوامل الفساد والتدهور ، لم يعجزه ان يجد لنفسه منافذ ويشق طرقاً جديدة في مجتمعات اخرى ، فيعاود انطلاقة ويستأنف حياته كأن لم يمت بالأمس . وعلى قدر ما تعتمد الأمم على العقل ، وكلما كثر عدد المفكرين فيها ، كانت ادخل في التاريخ وأمن في الوجود . فالفكر ثروة لا تُقدر بثمن ، وإننا الامم الافكار وما يوج فيها من افكار . فالأفكار هي التي تعود العالم . انها القوة الحقيقية التي تقرر مصائر الشعوب . فليس من شيء أغلى من الطاقة الفكرية في الأمة ، وليس ادعى لنبطة الظالمين والطفاء وأعداء الانسانية من إبادة اصحاب القرائح والمبقرات ، لأنها تزيل من طريقهم قوى الفكر التي تخيفهم .

وقد كان الفلاسفة على الدوام طليعة كل حركة فكرية وكل انتفاضة عقلية . وما اكثر الشهداء الذين سقطوا صرعى الفلسفة والضحايا الذين قدموا حياتهم فداءً لها . فسقراط وأفلاطون ومرقس اوريليوس وبرونو وفولتير .. أودوا في سبيلها ، فصبوا وصابروا حتى استشهد بعضهم على مذهبها . وكانت الفلسفة يوماً ما يخيف اسمها البوابات وأصحاب العروش فألقوا المؤمنين بها في غياهب السجون وزجروا بهم في المعتقلات ، يريدون ليطفئوا نور الفكر الذي تتخلل له قلوبهم ، والفكر ممتّ نوره ولو كره الظالمون !

هذا وفي عرضي للفلسفة الاسلامية احرص اشد الحرص ، على عرضها بعبارات اصحابها وبلاستعانة بنصوصهم م ، كلما كان ذلك ممكناً ، وذلك بالطبع بعد تعديلها وحذف ما ينبغي حذفه منها ، والتقليل ما امكن مما فيها من غموض وتكرار . فالنص الغامض المضطرب لا استخدمه كما هو ، بل اني اتصرف فيه وأوجهه بحيث يسلس فهمه بالاستعانة بأقوال المؤلف ان امكن ، وإلا فزيادات وإضافات تفتح مغاليقه . بل لقد أضطر احياناً الى اجراء تفسير في ترتيب النصوص وتسلسلها باستخدام عبارات للمؤلف وردت في مواضع مختلفة من كتبه . كل ذلك لأغراض منهجية بحتة من شأنها تسهيل فهم فلسفة اصحابها .

وأكثر ما تجعل هذه الطريقة في عرضي لفلسفة الفارابي وابن سينا . لكن ذلك لا يمنع اني كنت في كثير من الاحيان أورد النص بكامله دون اجراء اي تعديل فيه ، وفي هذه الحالة فاني اضعه ضمن قوسين صغيرين كما هو متبع للدلالة على الاقتباس . المهم اني لا اميل الى اسلوب التلخيص الذي تندر فيه عبارات المؤلف وتطفى عليه بدلاً من ذلك عبارات الكاتب الذي ينقل اقوال هذا المؤلف . فانا اهتم دائماً بالإبقاء على نفس المؤلف ما امكن ، ليستمر الحوار الروحي بين القارئ وصاحب النص ، فضلاً عن ان ذلك يفيد ذوقاً لغوياً وحساً فلسفياً لا تقبدهما اساليب التلخيص والاختصار . ذلك بأني مهما تفذلتك وتفاصيل فلن اكون اقوى من صاحب النص تعبيراً عن افكاره هو وآرائه ، ولا سيما اذا كان الامر متصلاً برجل فذ عظيم ا



وأود ان أنبه الى انني في بعض الاحيان تعرض لي سوانح واستطرادات في نطاق الموضوع الذي أكون عاكفاً على معالجته . فأرجو ان تكون مفيدة وألا تكون نشازاً يؤذي النظر ويغتش السمع . إن أردتُ إلا تسجيل ما ينسج لي في ابان سنوحه إذ لا يمكنني جمع ذلك كله في مكان واحد وحشره حشراً ينعدم فيه التسلسل والرباط ، بل لقد رأيت الخير كل الخير في نثره هنا وهناك في مكانه الطبيعي الذي منحه فيه وبحسب السياق الذي فرض نفسه عليّ . فذلك في نظري أجدى وأقوم .



وإني أنصح القارئ الكريم ألا يتصفح الكتاب قفزاً بل ان يتتبع تسلسل الموضوعات فيه . وأنا زعيم حينئذ بأنه سيسلس له قياده وينكشف له غامضه ، وسيخرج بريدة وافية عنه ، حتى ولو لم يكن راسخ القدم في الموضوع وكان في ثقافته الفلسفية بعض الضحالة . قد تقوته بعض التفاصيل الدقيقة ، فذلك

لا أهمية له إلا بالنسبة الى المختصين . إنما المهم ان يحدث تحول ما في نفسه
وتفكيره ، وأن يؤمن بالامة التي أنجبته ، وبالإمكانيات والطاقات التي سمحت
بها يوماً ما الى أعلى ما يمكن ان تطمح اليه أمة ، وأن يتلمس التراث العظيم
الذي خلفته له ، فيستلهمه القوة والقدرة ، ويسير على هديه ويوجه التاريخ
من جديد ...

محمد عبدالرحمن مرحباً



القسم الأول

مدخل إلى دراسة الفلسفة

الفصل الأول

الأبعاد الزمكانية للإنسان

لقد ارتفع الإنسان^(١) عن مستوى الحيوان بقدرته على أن يتخطى بعقله المكان الذي يعيش فيه ويتصور شيئاً ما خارجه . فالحيوان يرى ويسمع ، وقد تتوارد عليه بعض الصور ، ولكنه لا يستطيع الخروج من إطار الرقعة التي يعيش فيها . وإنما هو ضيق الدائرة ، محدود الأفق ، خاضع لحاجاته المادية العاجلة ، مشئت تتنازعه المطالب القريبة ، مبعثر كأنما تذرؤه الرياح . وأما الإنسان ففي وسعه أن يقطع صلته - في أوقات خاصة تطول أو تقصر وتتفاوت في عمقها وتركيزها تبعاً لدرجة نموه العقلي وقدرته على التفكير المجرد - بالواقع الخارجي الذي يحيط به ، لكي يلمّ شئت نفسه ويجمع شنائها ويختلي بها الى حين . هذه الخطوة هي سرّ مجد الإنسان . انها هي التي فرقّت بين الإنسان والحيوان وجعلت من الإنسان معجزة فذة وبدعاً من الخلوقات .

وكما ان الحيوان لا يستطيع ان ينفلت من قيود المكان ، فإنه لا يستطيع ايضاً ان ينفلت من قيود الزمان . فالحيوان أسير « اللحظة التي تمرّ » وكأنها هي الأبدية

١ - الزمكانية أي الزمان والمكان .

بمعناها ، على حدة تعبير برغسون (Bergson) ، فهو في حاضر دائم تكبّله أغلاله لا ينفذ منه الى ماضٍ او مستقبل . والحق ان فكرة الزمان غريبة على الحيوان ، لا معنى لها بالنسبة اليه . وأما الانسان فهو الكائن الوحيد الذي يعيش في الزمان ويتقلب في أبعاده المختلفة . فالزمان يتخلل وجوده كله حتى لكأنما "قد" من الزمان !

وهكذا فإن الانسان حرّ طلبى يعيش في الحاضر والماضي والمستقبل ويتخطى الأشياء جميعاً ، لا يقبده مكان ولا زمان :

لا يقبده مكان ، لأن جوهر الانسان إنما يكن في قدرته على التحرر من حدوده الضيقة والانفلات من تيارات العالم المحيط به ، ولو لفترة قصيرة يتمتع فيها عن دنيا الناس وابتذال الأشياء . انه يعلم على الوجود الطبيعي للأشياء ، ثم يعلم ويعلم ليرى ما وراء الأشياء ، ويطلّ على أبعاد وعوالم وآفاق لا تتكشف له اذا ظلّ أسير العالم المحسوس والعلاقات المحسوسة . وأما الحيوان فليست له أي قدرة على الانفصال عن واقعه والابتعاد عنه قيد أنملة . فهو أسير البيئة التي يعيش فيها ، خاضع لمؤثراتها المباشرة او القريبة من مجال إدراكه . وإنّ فالكائن الحيّ إنما تتعدد قيمته بزيادة المسافة بينه وبين واقعه المحسوس ، وتظل هذه المسافة تزيد وتزيد في الانسان حتى لا يقبده مكان .

وكذلك هو لا يقبده زمان . فإذا كان الحيوان تثبته اللحظة الحاضرة لا يعرف غيرها - هذا اذا كان عنده شعور بالزمان الحاضر - فإن الانسان قلما يحس باللعظة الحاضرة . إذ هو في تجاوز مستمر للحاضر نحو مستقبل لا يحده الموت نفسه ، او في عودة دائمة نحو ماضٍ لا تقطعه الولادة ، بل يخترقها وينفذ الى ما وراءها . فالحاضر عنده منطلق للمستقبل في محاولة لتجميع عناصره ، او كوة نحو الماضي في محاولة للاعتبار به والإفادة منه او لتصحيحه واستدراك ما يمكن استدراكه منه . وليس هو ابداً مقصوداً لذاته .

انه مجرد اداة للعمل والبناء . وأما الحيوان فهو منسحق في الحاضر تلج عليه مطالبه . فإذا ما اشبع هذه المطالب سكن وهذا حق لكأنه الحجر ، فلا تشغله اخطاء الأمس ولا تزهقه هموم الغد . فالتدم لا سبيل له الى نفسه ، والأمل لا معنى له بالنسبة الى وجوده . فكيف يشعر بالوجود اذا لم يستكمل شرائط الوجود ، اذا فقد بُعدين اساسيين من إبعاد الوجود ؟ انه محصور في رقعة ضيقة لا يكاد يمتد فيها الى الامام او الى الوراء . انه يكاد يخشع لقلّة الحركة . وأما الانسان فإنّسه في مجبوحة من العيش يتحرك فيها كما يشاء . وهذا ما يمكن له في الوجود ، ويجعله سرّاً من اسرار الوجود !

والخلاصة ان منطقة الحيوان الزمانية المكانية – او الزمكانية اذا استعرنا هذا التعبير من نظرية النسبية – هي « هنا – الآن » . وأما الانسان فينقلب حراً طلباً « هنا وهناك » و « الآن وكل آن » .



الفصل الثاني

مفارقة الذات العضوية

ويبتج عن هذا ان الانسان هو في انفصال مستمر عن ذاته العضوية ومفارقة دائمة لها . فتراه على الدوام يقفز فوق ذاته ويمدو وراءها ويمجد في طلبها كأنما هما كائنان متمايزان أحدهما عن الآخر . فالإنسان هو الكائن الوحيد الذي يستطيع ان يعيش خارج ذاته ولا تحده رقعة ذاته ، بل انه لا يحقق ذاته إلا بخروجه عن ذاته . أجل هو الكائن الوحيد الذي يعمل على ذاته باستمرار ليقف أمامها او وراءها او يستشرفها من على ، وبالتالي فهو دائماً على مسافة ما من ذاته . فوجود الانسان يتراوح بين الخروج عن الذات والعودة الى حرم الذات ، لأنه عاجز عن ان يبقى قابلاً فيها لا يغادرها . فنحن كما يقول فاليري (Valery) : « محبسون خارج ذواتنا » ، منها بدا هذا القول غريباً . ولعل سر كينونة الانسان انه يستطيع الخروج عن ذاته والقرار منها في ساعات وجوده الحصيب ، حتى ليكون حيث هو غير موجود اكثر منه حيث هو موجود . فهو على الدوام لا ينفك عن التحرر من حدوده العضوية والتغلب عليها إذ لا تتحقق الشخصية ولا يكون للوجود الانساني معنى إلا بالخروج من الذات والمفارقة المستمرة لها . ومعنى هذا ان « البعد

الخارجي ، للانسان داخل في مفهوم الانسان وشروطه . وأما الحيوان فهو محروم من هذه المقولة الروحية البهتة ، إذ هو لا ينفك عن قوقعة ذاته . انه قابع فيها ، محصور بين جدرانها . فلا مفارقة في عالم الحيوان ولا انعتاق ، وإنما فيه التصاق ووثاق .



الفصل الثالث

القدرة على التغيير

وبفضل هذه المفارقة، ونتيجة للأبعاد الزمكانية التي يتحرك فيها الانسان، فقد اصبح في مقدوره ان يتصور اوضاعاً لا وجود لها في الواقع ، فيخترع نماذج جديدة من الواقع يحتمل في تحقيقها وإخراجها الى حيز الوجود . وهذه مزية ينفرد بها الانسان ايضاً دون الحيوان . فجميع الحيوانات - ما عدا الانسان - لا يمكنها ان تتصور اي تغيير في الواقع مهما كان طفيفاً . فهي تتقبل هذا الواقع وتستسلم له في ذلة وصفار . كيف لا وهو لا يثير فيها اي خطرة ولا يحرك لديها اي هاجس ، وبالتالي لا يطرح أمامها اي مشكلة تتطلب الحل ، فعلام التغيير ؟ لذلك تركن الى واقمها كما هو دون ان تشعر بالحاجة الى تغييره ، وإلا لكانت للحيوان حضارة كحضارة الانسان . فما الحضارة سوى ما تخلف عن قدرة الانسان على التغيير، وسوى الآثار المحسوسة لهذه القدرة . ثم ان الحيوان - نتيجة لذلك - إنما يعمل بأعضائه فقط ، انه لا يعرف الآلة او الاداة التي تتطلب صناعتها لإحداث تغيير في البيئة المحيطة . وأما الانسان فقد اخترع لنفسه آلات وأدوات امتداداً لأعضائه واستكلاً لوجوده ونتيجة لإرادة التغيير عنده ولقدرته الفائقة على تجاوز واقعه وتصور

واقع آخر خير منه ، في محاولة لتحسينه وتصحيح أوضاعه . انه الموجود الطبيعي الوحيد الذي يعلو على الطبيعة ، والذي يرى ما في الوجود من عمق ميتافيزيقي . فالرؤية عنده هي غير مجرد النظر البحت ، انها تضرب في أغوار حقيقة لا يصل إليها الحيوان . لذلك لا يستسلم لواقعه المتمرد ولا يمنو لضغوطه بسهولة ، لأنه يثير فيه مشاكل لا تهدأ إلا بإعادة تنظيمه من جديد . وهو إنما يتمكن من تنظيمه بقدر ما يستجيب له وما يجد فيه من طواعية وفي ضوء ما يهجم في نفسه من خطرات وسوانح .

فإرادة التغيير إذن ، وبعبارة أدق القدرة على التغيير ، تدخل في معنى وجوده الفريد الفذ ، وترتبط بالامتياز الذي يتمتع به دون غيره من سائر المخلوقات ... فقد كان دأبه منذ فجر التاريخ التحكم في نفسه وفي واقعه وفي القوى الفاشية التي تحيط به . ولئن وجدنا طرائقه فجأة جافية كلما أوغلنا في القدم فحسبه انه لم يتوقف عن التغيير . ولئن دل ذلك على شيء فإنما يدل على انه لا يتخاذل ولا يثنى امام واقعه ، وعلى ان كل شيء يجب ان يطأطأه الرأس امامه وينصاع لجبروته . وبينما تظل علاقة الحيوان مع الطبيعة هي من حيث الكم والكيف واذا طرأ عليها تغير ما فانه يكون غير مقصود ويقع إشباعاً لحاجات وجوده البيولوجي المحض ، فان الانسان يمدد من علاقاته مع الطبيعة وينوع فيها عن قصد وغاية ، وذلك ليطير عليها وليسخرها في خدمة أغراضه وخططه ، وليسفي في تطوره الروحي وبلوغ اهدافه العليا .

العالم العقلي

فاذا كان الانسان يعيش في الماضي والحاضر والمستقبل ، واذا كان يقذف بذاته خارج حدود ذاته ، واذا كانت تلحف عليه ارادة التغيير وقلب الاوضاع ، وبالتالي اذا كان يستطيع ان يخرج من إطار وجوده المادي وإطار الاشياء المحيطة به ، فما ذلك إلا ليتحرك في أبعاد ميتافيزيقية يحلها الحيوان من شأنها ان تسو به من مرتبة الوجود البيولوجي الى مرتبة الوجود الميتافيزيقي ولتجعل منه موجوداً حضارياً راقياً وحريداً في عمق حياته الباطنة . هنالك يشرف على تخوم عالم جديد يطلق عليه اسم « العالم العقلي » وهو عالم زاوٍ عجيب من القيم والمثل والمعاني والأفكار ليس للوجودات فيه اي قوام مادي ، وليس له شكل او حجم او لون او طعم . فهو عالم مفارق قائم بذاته لا تدركه الابصار وإنما تدركه البصائر .

ان هذا العالم يشغل الانسان كثيراً ، بل هو لدى بعض الافراد شغلهم الشاغل . حتى يمكن القول ان قيمة الانسان انما تتحدد بمدى تعلقه بهذا العالم . فكما اشتد تعلقه به اخصب وزاد عطاؤه ، وكما امله اجذب

وأصيب بالقطط والمخل . فما من تغير طرأ على الطبيعة ، وما من حضارة قامت ، وما من استثمار لتحقيق ، وما من تقدم أحرز ، وما من اختراع تم ، وما من نظرية وضعت ، إلا وتدين لهذا العالم الذي هو عنوان مجد الانسان . فالعقل والانسان صنوان لا يفترقان .



العقل والإنسان

اجل ان العقل والانسان صنوان لا يفترقان .

بالعقل كان الانسان سيد المخلوقات .

به يذلل الصعب ويروض الوحش ويحيي القفر ويبدد الظلام وينشر النور .

به أخضع الاشياء لسلطانه وعنت الموجودات لقضائه .

به سيطر على الحياة والموت والصحة والمرض .

به اقتحم مقل الذرة واخترق اطباق الارض ، وعلا اجواز السماء ، وهو في طريقه الى الشمس والنجوم .

به دانت الاشياء وتضاعرت ، وانصاعت الكائنات وتحاذلت .

به قضى الانسان على طول النوى ، وبه على العرش استوى .

به سال وجال وطار كل مطار ، وقال انا الواحد القهار .

ان قوى العقل قوى فذة لا "تجد" قوى لا يمد لها شيء في الارض ولا في

السماء ولا يقارن به شيء . فهي كل شيء ، ولولاها لم يكن شيء .

فالعقل هو اعلى مراحل الوجود الانساني وهو التفسير الكبير للانسان !

انه ايضا مأساة الانسان !

اجل هو مأساة ، وأي مأساة !

فالإنسان هو اشقى الكائنات وأتعسها ، وما ذلك إلا لأنه يفكر . فليس
سوى الانسان من يتألم بالتفكير ، وليس سواء من يشقى بالتفكير .. ولذلك
صدق الشاعر حين قال :

ذو العقل يشقى في النعم بعقله وأخو الجهالة في الشقاوة ينعم

فالحيوان يمرض ويشقى وتنزل به الكوارث ويموت ، ولكنه لا يسمو الى
تصور المرض والشقاء والكارثة في مجردها . ان البهائم تجوع كما تجوع ،
ولكنها في منجاة من هم الرزق وخوف المسغبة . وهي تفقد اولادها كالإنسان ،
لكنها لا تدرك المشكلة كما يدركها الإنسان . وهي تتوجع كما تتوجع وتتألم كما
تتألم ، ولكن لا يساورها ما يساور الانسان مما يأكل القلوب ويقرح الجفون
ويقض المضاجع ويفتت الأكباد . فهي - اذا صح التعبير - في غيبوبة عقلية
او ميتافيزيقية لا تستطيع معها تقدير ما يقع عليها . انها تقوم بأفعال وتؤدي
اعمالاً لا تدرك كنهها ولا تفهم معناها . فهي كما قلنا في غيبوبة افقدتها القدرة
على الحكم على الاشياء . انها على الرغم مما تتعرض له من كوارث ومحن لا
يدرك هولها الانسان ، إلا انه يمكن القول ان هذه المحن والكوارث ليس لها
المعنى الذي يكون لها عند الانسان . فالتعرض للكارثة شيء والقدرة على
تصورها في الذهن واسترجاعها والحكم عليها شيء آخر . فالحيوان كما اسلفنا
في الفصل الاول لا يعرف غير اللحظة التي تمر دون ان يستشعر وخز الزمان
وضغط الديمومة ، وإنما هو يعيش مجموعة من الحالات المنفصلة وكية من الآتات
التي تظل متباعدة مشتتة رغم تقاربها في الزمان وتجاورها في المكان . انها
تبقى كذلك مفككة ما لم يجمعها عقل الانسان ويربط بينها ويوثق عراها ،
ليؤثل مجده في نفس الوقت الذي يدك فيه عرش سعادته .

فالعقل هو الذي يحمل الآلام الانسانية اكثر تحدداً في الشعور وهو الذي يفاضل بينها . وكما انه عنوان مجد الانسان فهو إذن اصل بلائه .

انه يتصور اشياء غير موجودة ، ويخلق لنفسه مخاوف وآمالاً لا وجود لها ويتقلب في الحقيقة والوهم والخيال واللامعقول .

ومن هنا فإن العقل وحده هو الذي يخشى المرض ، وهو وحده الذي انتج تلك الرهبة المصطنعة من الموت . فإذا كان الحيوان - كالإنسان - متمسكاً بالحياة ، غير انه يختلف عن الانسان في أنه لا يخشى المرض ولا يهاب الموت ، ويتمتع اذق لا يفهمها . فكيف يخشى الكائن الحي المرض او الموت لا بد ان يكون على علم بها مقدماً ، لا بد ان يتوقعها ويتنبأ بمحدوثها ، لا بد ان يكون في وسعه التفكير في عقبى المرض وفراق الأحبة وسكرات الموت ، وتصور الجثة والفساد وديدان القبر ووحشته ومصيره وراء القبور .. وإن ما نرى في الحيوان مما نظن انه تهب من الموت إنما هو في الحقيقة دفاع عن بقائه وتثبت بأوضاع نشأ عليها لا يريد التخلي عنها . هذا كل ما في الأمر . وأما الخوف من الموت بالمعنى الانساني فهو عمل ميتافيزيقي بحث يتطلب تركيزاً عقلياً قوياً لا يرقى الحيوان الى مستواه .

وهكذا فالمرض لا يخيف ، وإنما الذي يخيف فكرة المرض . وكذلك الموت لا يخيف ، إنما الذي يخيف فكرة الموت . اجل هو ليس خيفاً في ذاته بل في تقديرنا النفسي له ، أي انه لا يخيف كواقعة ، بل يخيف كفكرة تتسلط على عقل الانسان وتنغص عليه حياته . ومعنى ذلك ان التفكير في المصيبة مصيبة اخرى في منطلق الوجود الانساني .

والسبب في ذلك ان الانسان ليس مجرد وجود ، وإنما هو وجود وقدرة على الحكم على الوجود ، او قل هو وجود ميتافيزيقي . انه لا يعيش فقط ، وإنما هو يعيش ويدرك انه يعيش . انه لا يعيش واقعه البيولوجي الفج فحسب

ولأنما هو يمشي هذا الواقع ثم يتخطاه . فهو إنما يتوهج ويزداد كينونة حيث هو غير موجود أكثر منه حيث هو موجود . انه يتحرك من الداخل ايضاً وليس فقط بالظروف الخارجية التي تضغط على جسمه الترابي . انه ليس مجرد جهاز آلي سلمي يبقى كما هو في الرقعة التي يكون فيها ، بل هو تطور تاريخي خالق يحيا من باطن بشيء اعظم كثيراً من مجرد وجوده المكاني . انه يحيا بالافكار والقيم والمثل والمعاني . انه لا يستطيع ان يكون موجوداً فقط ، يتغذى بما تخرج الارض وتلد البهائم ويتناسل كالحوانات بلا ندم ولا امل . فقيمة الحياة ليست في الحياة بل فيها يصحبها من وعي وبها تحقق لنا من كرامة وحرية وإبداع .

فالحياة الانسانية مشروطة دائماً ببعض المعاني والقيم ، والحيوان وحده هو الذي يقبل حياته بلا شروط ويمشي بلا معنى .



الفصل السادس

المعنى العميق للفلسفة

قلنا ان الحيوان يظلّ في مستوى الاشياء والظواهر لا يستطيع ان يتخطاها او ان يعلو عليها . انه مجرد واقعة وهو يتقبل وجوده كواقعة لا تدهشه ولا تدعوه الى اي تساؤل . فالحيوان يحيا ويموت ولكنه لا يتساءل عن معنى الحياة والموت . انه يعيش في العالم ولكنه لا يتساءل عن معنى العالم ، عن أصله ومصيره وعن علاقته معه ^(١) ومع غيره من الذوات والاشياء .

وأما الانسان فأمره مختلف . انه ليس مجرد شيء او واقعة ، انه موجود ميتافيزيقي . ففي دخيلة كل منا شعور بالانبهار والدهشة واقتناع كامن بوجود سر او لغز ينساب من الكون ويتحدى الانسان . وإزاء هذا السر العظيم لا يقف الانسان مكتوف اليدين ، ولا يسعه ذلك ، بل تلاحقه الأسئلة تقري وتتعجل الجواب عنها : من أين جئنا ؟ من أوجدنا ؟ ما غاية وجودنا ؟ ما مصيرنا بعد الموت ؟ ما الخير وما الشر ؟ كيف نُوجد العالم ؟ ما أصله ومصيره ؟ الخ ...

١ - لم أجد أحداً من اللغماء يشتمل حرف الجر (ب) عند استعمال كلمة هلافة ، انما كانوا يشتملون (مع) . فاقترضت التنبيه ، إلا في حالات نادرة جداً .

أسئلة ضرورية تتردد كثيراً لا مناص منها لأنه لا بد للإنسان من تفسير شامل للوجود يسلك على أساسه في هذا الكون وبه يتحدد منهج حياته ونوع النظام الذي يحقق هذا المنهج . فهو بحكم فاعلية الذهن التي تنضم إلى معطيات التجربة يبحث عن تحليل يقرب إدراكه طبيعة الحقائق الكبرى التي يتعامل معها وطبيعة العلاقات والارتباطات بين هذه الحقائق : حقيقة الألوهية ، حقيقة الكون ، حقيقة الحياة ، حقيقة الإنسان والمصير الإنساني ...

كل هذه الأسئلة هي من صميم الوجود الإنساني كما هي محور التفكير الفلسفي . فحولها كانت - ولا تزال - تدور أبحاث الفلاسفة ، ومن ينبوعها تتفجر مذاهبهم ، وللإجابة عنها كانت تتفتق قرائعهم .

فالفلسفة إذن إنما هي محاولة لمواجهة هذه الأسئلة التي تلح على الإنسان في كل زمان ومكان وإيجاد أجوبة مترابطة عنها تتصف بوحدة النظر فضلاً عن عمق هذا النظر وتماككه وشموله . إنها البحث في ماهية الأشياء وأصولها وعلاقة بعضها مع بعض ومع الإنسان والوجود الإنساني . إنها تطلع دائب إلى الآفاق البعيدة والأسس العميقة . إنها تعرف لجوج على مظاهر الكون ووقائعه وأحداثه وتلجس لأسبابها البعيدة وإيجاد تحليل منطقي معقول لها وردّها إلى أصل واحد ينتظم الكون بأسره . إنها نشدان لعنصر الوحدة الكامن وراء الكثرة وتعقب للانسجام الخفي خلف غشاء كثيف في رجوه التنوع والاختلاف .

وبعبارة أخرى ، تدل الفلسفة في أوسع معانيها على جملة المحاولات التي قام - ولا يزال - بها الإنسان بحكم أنه موجود ميتافيزيقي رسمنا بعض خصائصه ، ليشتمل مجموع الأشياء ومكانه من هذا المجموع ودوره فيه ، بنظرة واحدة شاملة تستوعب كل جزئية من جزئياته وتصورها في صيغ كلية قلبية العدد . فهي التعبير الواعي المنظم عن المفاهيم الأساسية التي تستند إليها المعرفة وعن القيم الأصلية للوجود الإنساني .

فكل فلسفة اذن هي - بحكم التعريف - حمل ضخم جداً او برنامج واسع ينوء بالعصبة اولى القوة ، فاهيك بالفرد الواحد ا وهذا الشمول الذي هو من طبيعة العمل الفلسفي ومصدر خصبه وأصالته ، يحمل في ذاته بذور فشله . ولذلك ستلاحق المذاهب الفلسفية تباعاً يستدرك الخالف منها عثرات السالف ويتلافى اللاحق ان يقع في اخطاء السابق . فكل فيلسوف يعتقد في نفسه القدرة على التصدي لهذه المهمة الضخمة ويظن ان كلمته ستكون الكلمة الفصل ، وأن مذهبه هو ، وهو وحده ، كفيلاً بسد جميع الثغرات وإسكات كل الاصوات !

إنها دعوى عريضة فضفاضة لم يستطع اي فيلسوف ان يتحرر منها او ان يكون له في سابقه درس وعبرة . ولكنه العقل ينشد الحقيقة . فتراه لا يبدأ ولا يطمئن ولا يقر له قرار حتى يجدها ، وإلا ابتدعها ونسج خيوطها من نفسه ، وظن ان عصارة فكره هي التفسير الوحيد لها .

هذا هو اذن مبرر وجود الفلسفة ، وهذا هو الدافع الكبير اليها .



هذا والفلسفة قديمة قدم الانسان . فهي مركوزة فينا وتجري في عروق كل فرد منا بحكم اننا كائنات عاقلة او موجودات ميتافيزيقية ليست الأبدان حدوداً طبيعية لها، وإنما هي تمتد وراءها وتمتد حتى لا يسعها مكان ولا زمان . فلكل منا فلسفته في هذه الحياة ، وكل انسان فيلسوف بطبعه ، على تفاوت في ذلك : أجل ، لكل منا رأيه في الحياة وطبيعتها وغايتها ، في الوجود ومآله ومصيره ، في العقل والجسم وعلاقته كل منهما بالآخر ، فيما قد يصيب الانسان في هذا العالم من سعادة او شقاء ، وغنى او فقر ، وصحة او مرض ، في الخير او الشر ، في الإله وصفاته وعلاقته مع الطبيعة ومع سائر النوات الآخرين . ولا شك ان هذه فلسفة ، غير ان عقله لم يتناولها بالتحليل والتمحيص

ولم يبق الدليل على صحتها او بطلانها . فالفلسفة عنوان وجود الانسان ما دام له عقل واع ، ومشاكل ملحة ، وواقع متمرد غير مطواع .

ويؤيد ذلك ان كلمة « فلسفة » نفسها لم يكن لها في بادىء أمرها معنى محدد ، وانما كانت تشمل كل ثقافة واستنارة في أي موضوع كان ، وكل مجهود عقلي في سبيل تقدم المعرفة الانسانية ، بل كل تطلع الى العلم وكل رغبة في البحث والنظر .

وأصل كلمة « فلسفة » وتاريخها يدلان على ما ذكرنا . فقد روى المؤرخ اليوناني هيرودوت ان كريسوس قال لصولون : « لقد بلغني انك تقلبت في كثير من الأفكار متفلسفاً » أي باحثاً متقبلاً . واستعمل بركليس هذه الكلمة ايضاً في حق الأثينيين حيث قال : « نحن قوم نتفلسف ليس فينا أوثة » أي اننا نحب البحث والنظر لاننا ارباب عقول وشجاعة .

وكلمة « فلسفة » او « فيلسوف » مأخوذة من « فيلو » ومعناها محب او محبة ، و « سوفيا » ومعناها حكمة و « سوفوس » ومعناها حكيم . فعنى كلمة « فيلسوف » إذن « محب للحكمة » . ولقد كان المستعمل في اول الامر كلمة « سوفوس » وحدها للدلالة على كل بارع في صناعة من الصناعات ، وقد أطلقها هوميروس في الالياذة على « النجار البارع » . ولما جاء سقراط وجد من القروى ان يسمي نفسه حكيماً ، فأطلق على نفسه اسم « فيلسوف » اي محب للحكمة ، على سبيل التواضع ، وليميز نفسه عن طائفة السوفسطائيين المتجبرين بالحكمة . ويقال ان فيثاغورس هو اول من سمى الفلسفة بهذا الاسم .



حقاً ان القليلين منا فقط لهم فلسفة خاصة بهم واضحة المعالم محددة الاهداف . لكن كلا منا تقريباً يحسّ - على مواله الخاص - بالطابع العام للكون بأسره ، ويروده شعور غامض بما عسى ان يكون هذا الكون . وهذا الشعور هو الذي يحدد له سلوكه ويقرر له الخطط والاقوال التي يجب تحقيقها ،

ويعلي عليه الخطوات اللازمة للوصول بها الى غايتها . فتصرفاتنا الحيدة والمرذولة ، وأفعالنا المتهورة والمدروسة ، وبرّمتنا بالحياة او اقبالنا عليها ، واتسراحنا لبعض المواقف او ضيقنا بها - كل اولئك وكثير غيره مرجعه الى فلسفتنا في هذه الحياة ونظرتنا اليها .

ان هذه الفلسفة اذن لها اهمية كبيرة جداً في كينونة كل فرد منا ، ومع ذلك لا تكترث لها كتب الفلسفة التقليدية . فهي ذلك الشعور الحفي بمعنى الحياة والكون والوجود . انها ذلك المعنى العميق الذي نضفيه على وجود لا معنى له ، انها ذلك الروح الذي نشيعه في عالم موات لا حشاشة فيه . انها ذلك النظام الذي نقره في عماء ليس بعده عماء . وبكلمة واحدة : انها وعينا بهذا العالم وبرسالة الانسان فيه . ولما كانت هذه الشاعر لا يخلو منها انسان لأنها مبرر وجوده - وإن كانت تختلف من انسان الى آخر - كان كل انسان فيلسوفاً ، على تفاوت في ذلك بالطبع .

يقول نيتشه بحق : « ان المشكلات الكبرى توجد في الشارع ، . فالفلسفة تتفجر من معين الانسان ، أي انسان ، وتنبثق من اعماق وجوده ، وذلك لأنه محتاج لعقلنة الأشياء وتعليلها وإشاعة النظام فيها ، وإلا فقد معنى وجوده ونقطة ارتكازه ، فزلّت به القدم وسقط في مهاوي العدم . انه مفطور على تقدير الأشياء ووزنها بميزان من قيمه ومعايره ، ليرى ما عسى ان يكون لها من معنى بالنسبة اليه ، وبالنسبة اليه وحده .

فاذا به يتساءل دائماً عن الأغراض والغايات ، كأن كل شيء موضوع لغرض ويرمي الى غاية : لمّ هذا ولمّ ذاك ؟ ما الحكمة من وجود الأشياء ؟ وهل للحياة غاية تسمى اليها ؟

واذا به يتساءل ايضاً عن الطبائع والماهيات ، كأن لكل شيء طبيعة تحضه وماهية ليست لغيره : ما هذا الكون ؟ ومم يتألف ؟ وبم تتفاضل الموجودات وتباین ؟

وإذا به يتساءل أخيراً عن علاقة الكون مع الانسان، كأن الكون يدري من امر هذه العلاقة شيئاً : هل هذا الكون صديق للانسان يساعده على بلوغ اهدافه وغاياته ام خصم له وعدو لدود ؟ هل يعمل لمصلحة الانسان ام هو مجرد آلة صماء عمياء تدور وتدور ؟ هل الانسان في مركز الكون ام هو هباءة تافهة لا شأن لها في مقاييس الاشياء ؟

ان « لِمَ ؟ » ، « و د ما ؟ » ، « و د هل ؟ » ، هي الثالوث الذي يعطي للانسان المادي وجوداً غير مادي ويفتحه به عالم ما بعد الطبيعة . وبحسب إلحاح هذا الثالوث على الانسان ورعيه به ، إنما يتحدد شعوره بوجوده ويتميز مستواه العقلي والروحي ويدلف الى ذلك العالم الواسع الذي لا يعرف الحدود او السدود ...



أجل ان الحياة تدفع بنا الى التفلسف شيئاً أم أبيضاً . فلا يكاد يمرّ على الانسان يوم دون ان تحدث له فيه ظروف وأحوال تسوقه الى طرح هذه الأسئلة والإجابة عنها على طريقته الخاصة :

فهو في بعض الاحيان ، وتبعاً لما يمرّ به من تجارب وخبرات سعيدة ، او يسمح له من فرص ذهبية ، لا يتألك ان يشعر بأن الدنيا بخير ، وان العالم صديق له ، وان الحياة جميلة لذينة تستحق ان تُعاش . ما أجل هذا الكون وما أعظم هذا الوجود ! انها لنعمة كبرى ان يولد الانسان ويستمتع بالحياة . فالحمد لله الذي أورثنا الارض نقبوا منها حيث نشاء ! الحمد لله الذي أذهب عنا الحزن ، وأحللنا هذه الدار من فضله لا يمّتنا فيها نصب ولا يمّتنا فيها لغوب ... هنالك يطمئن الانسان للكون ويفقد عليه الصفات الطيبة ، ويشعر ان الروح المحرك له صالح وجليل . وبالتالي هنالك يتفلسف الانسان ويكون لتفلسفه طابع التفاؤل والبشاشة ، ويكون له رأي في الكون والوجود والحياة يطفح بالبشر والإقبال ...

وفي بعض الاحيان الاخرى ، وتبعاً لما يفوته من منافع او يصيبه من كوارث ، يرى القبح والشر والباطل ثَملاً الارض وتسدّ المنافذ على الناس حتى لتجعل الحياة بغيضة لا تطاق . ألا تنبأ لهذه الحياة التي لا معنى لها ، وسحقاً لما فيها من عبث وظلم وفوضى . انما الدنيا جيفة وطلابها كلاب ! فلتنخس الدنيا ولينخس طلابها ! هذا في نظرنا مصدر ثمر لفلسفات التشاؤم والجبر وقعود الهمة وتثبيط المزيمة .

وهكذا فالفلسفة بمعناها الأوسع غير منفصلة عن الحياة ، بل هي متصلة بها متفاعلة معها لا تنقطع عن التأثير فيها والتأثر بها . وان الاهتمام بها هو من قبيل الاهتمام بالحياة والوجود الانساني وبالمصير الانساني . فلئن كانت الفلسفة نظرة اجمالية الى الكون وموقفاً فكرياً معيناً من الحياة وتجاربها ، فان هذه النظرة الإجمالية ، وهذا الموقف الفكري يؤثران بطبيعة الحال في تصرفاتنا وأعمالنا وفي معالجتنا للعوادم وتوجيهنا لها . بمقتضى هذه النظرة انما نسير في أفعالنا وعلى وفق هذا الموقف انما نواجه الحياة والطبيعة ونسلك مع أصدقائنا وأعدائنا وتتعدد ارتباطاتنا وعلاقاتنا مع الاشياء والمجتمع .

وكما يتضح اثر فلسفة الفرد في حياته المادية نورد المحاور التالية لا لطلافتها ، فهي تحدث كل يوم مع كل فرد منا ، بل لما لها من مغزى ولما تحمل من دلالة . وقد جرت هذه المحاور بين رجل متهور وثب الى داخل الحافلة الكهربائية وهي مزدحمة بمن فيها وتسير بسرعة كبيرة ، وبين أحد الركاب العاديين . فكلهما لم يدرس الفلسفة ولعله لم يسمع بها :

— ما هذه المجلة يا أخي ؟ لقد عرضت نفسك للخطر . أما كان الأجدر بك انتظار حافلة اخرى ؟

— لم يحدث إلا الخير والحمد لله !

— أي خير ؟ ألا تخشى ان تسقط تحت عجلاتها فتموت ؟

— كلا ، لا أخاف هذا ولا أخشاه !

— أجنون انت ؟ أفلا تخاف الموت ؟

— لا أخشى الموت ابداً لأنه لا مفر منه ولأن العمر مقدّر في الأزل .
فاذا جاء اجلي لا استأخر ساعة ولا استقدم . بل لو كنت في بيتي وكان
مكتوباً عليّ ان اموت تحت عجلات الخافلة الكهربائية لبرزت الى مضجعي ،
وإلا فلن يمسي الضرر . جفئت الأقلام وطويت الصحف !

— وما ادراك ان عمرك مكتوب منذ الأزل ؟

— اجل اجل ان عمري مقدّر مكتوب منذ الأزل . ولا أدلّ على ذلك
من ان كثيرين ينجون من الموت بأعجوبة وآخرين يلاقون حتفهم بأهون سبب .
فلو كان الحذر يجدي او كانت المخاطر تؤذي لما نجا من الخطر ناجٍ ولما أصاب
الحذر مكره . أفلا ترى المقعد في بيته تنهافت عليه الارزاق ؟ وكم من
جاذٍ في طلبه لا يجده ؟

سيطلبي رزقي الذي لو طلبته لما زاد والدنيا حظوظ وإقبال !
— ولكنني أرى ايضاً ان من يلقي بيده الى التهلكة يكون كمن يسعى الى
حتفه بظفره ، وأن من يقعد في بيته لا يريم عنه ولا يهتم بطلب الرزق
يموت جوعاً .

— نعم انه يموت لا لأنه قعد عن طلب الرزق بل لأن اجله قد جاء .
وهكذا الحال فيمن هلك عند تمرّضه للخطر . فلو لا ان الموت قد وُكّتب
عليه لما اسرع الى رحابه .

— هذا كلام لا يقبله العقل ، لأنك تستطيع ان تودي بحياتك متى أردت !

— كلا ! انا لا استطيع ان اموت متى اردت ، وكم من شخص حاول

الانتحار فحيل بينه وبينه ! فأنا لا أموت إلا بقضاء الله وقدره !

— هذا عين الجنون !

— بل هذا عين العقل !

يتبين لنا من هذا الحوار الذي نصادف أمثلة كثيرة له في حياتنا اليومية الى اي مدى يصح القول ان لكل انسان فلسفته في الحياة . فهذان الرجلان كلاهما له فلسفة معينة انضجتها تجاربه هو ، وكلاهما له رأي في الكون والمصير الانساني لم يستمده من اي كتاب ولا تلقاه من اي فيلسوف . لقد جاء الى هذه الحياة وجاءت معه فلسفته في وقت واحد تقريباً . وبمقتضى هذه الفلسفة يتصرف كل منهما في شؤون الحياة وبواجه الحوادث . وهكذا الحال في فرد فرد وشخص شخص . لا يُستثنى من ذلك احد ، اللهم إلا البله وضعفاء العقول . بل حتى هؤلاء لهم فلسفاتهم البلهاء يسلكون في الحياة تبعاً لها وهم لا يشعرون . فلا يستطيع احداً ان يعيش وينشط دون ان تكون له فلسفة خاصة يستوحيا ويسير على ضوئها ، دون ان يكون له رأي في الله ، في الحياة والموت ، في الخير والشر ، في الجبر والاختيار ، في الزهد بالحياة او الإقبال عليها الخ ... سواء أقر بذلك ام لم يقر .

فأحد هذين الرجلين جبري متهور يسلب الانسان الحرية والإرادة ويجعله مغلوباً على امره كريشة في مهب الريح ، ومن ثم يسلك مع الناس بحسب هذه الفلسفة ، فيقتحم المهالك ويفشى المخاطر ويصارع الردى دونما خوف او وجل .

والآخر قدرى رزين يؤمن بفلسفة الحرية والاختيار ويفكر في كل خطوة بخطوها . فالإنسان تبعاً له حر مريد لأفعاله مسؤول عنها يتحمل نتائجها . ولسان حاله يقول : ان الله قد حباه العقل ليميز به الخبيث من الطيب ، وهدهد النجدين ثم تركه وشأنه . فاذا به لا يقدم على عمل إلا بعد الروية والتبصر وإعمال الفكر وتقليب وجوه الرأي والحيلة .

قد يكون في هذا التصور بعض الغلو والتبسيط الشديد . فليس هناك جبري مطلق ولا قدرى مطلق . ليس هناك جبري لا يتبصر او قدرى يخلو من عنصر الجرأة والتهور . بل قد يحدث العكس . فان الجبر لا يورث صاحبه الجرأة والتهور على الدوام ؛ فكم من جبري متخاذل جبان ! وكذلك كم من

قدري جري، مغوار ! فالحياة أعقد من قضايا المنطق والتحليل المنطقي ،
ولكنها أمثلة يراد بها الإيضاح والتقريب للأذهان .

وعلى كل حال ، وسواء كان هذان الرجلان مخطئين أو كان احدهما مصيباً
والآخر مخطئاً ، فالنتيجة واحدة : وهي ان لكل منا فلسفة يستوحىها
ويسير بمقتضاها، ولكل منا نظرة تقود خطاه وتوجه مسيره . فبعضنا متفائل
بالحياة مقبل عليها مقارع لها لا يلوي على شيء ، ويمتقد ان الكون صديق له
يساعده على تحقيق غاياته وبلوغ اهدافه ، وبعضنا متطير متشائم يرم بالحياة
يضيق بها ويرى في الكون عدواً لدوداً يتربص به ويتسقط عثراته ويحصى
عليه انتقاه ، فيقضي حياته في هم وشجن ويعيش معيشة ضنكاً كأنما تتخطفه
الطير او يصعد في السماء !

بعضنا يؤمن ان للمجهود الإنساني أثراً في اصلاح الحياة والمجتمع ، فتراه
لا يدخر وسعاً في محاربة الشرور والآفات ولا يفتر عن الدعوة الى
الخير والحق .

وبعضنا يظن ان ليس في الإمكان ابداع مما كان ، وأن ما هو كائن لا بد
ان يكون وأن جهودنا عبث ضائع ووم في غير طائل .



والخلاصة ان الفلسفة تملأ دروبنا وتتخلل جوانب حياتنا وتوجه جميع
اعمالنا، حتى لنجد في اقوال الناس وأفعالهم مواقف فلسفية واضحة او كامنة .
فكل ما حولنا يدفعنا الى اتخاذ مواقف معينة من الله والكون والحياة
والناس .. وهذه الأمور التي يجب ان نحدد موقفنا منها وإن كان فيها ما لا
يتم الى العالم المادي بصلة فإنها تدخل في صميم المعضلة الانسانية الكبرى ، فلا
يستطيع الانسان ، أي انسان ، ان يظل غريباً عنها غير مبال بها ، إلا اذا
تنكر لإنسانيته وتخلّى عن طبيعته .. ماذا اقول ! بل اننا اذا رفضنا ان
نحدد موقفنا منها فهذا الرفض نفسه ينطوي على موقف فلسفي معين .

هناك حالات لا يبدو فيها اتخاذ مثل هذه المواقف واضحاً . إذ يوجد قوم - وما أكثرهم - لا يرون في الحياة غير البؤس والشقاء ولا يحدون غير الخصاصة والحرمان ، مما لا يدع فرصة للاهتمام بشيء آخر غير البحث عن الرزق لسد رمقهم ورمق عيالهم . لذلك يمتدّد البعض ان التفكير الفلسفي لا سبيل له الى نفوسهم . فلهم من هموم الحياة ما يشغلهم عنه .

والحق ان الحياة الانسانية مهما ركبتها الهوم ومستها البأساء والضراء واشتد بها الإملاق والضنك فإنها لا تخلو من نبضات الفكر وخلجات الرأي والقرينة ، وبالتالي لا تخلو من نظرة الى العالم ومن تكييف لظروف الحياة ومعالجتها تبعاً لهذه النظرة . فحسب الانسان ان يتفلسف بلسان الحال اذا لم يستطع ذلك بلسان المقال ! وما يضيره ان يعيش تجربة ما دون ان يعنى بمضمونها الفكري الصريح ودون ان يحاول العبارة عنها في ألفاظ مجردة كثيفة ؟ فهو يتفلسف كما يتنفس قسراً عنه وعلى غير وعي منه .

فليت شعري ! كيف يتسنى للانسان ان يتفاضى عما يحيش في صدره من الاشلة اللاعبة التي تقض مضجعه عندما يكن الى نفسه ولا تلاحقه الحياة بماغلها وهمومها ؟ ان ظروفنا خاصة قد تصرفنا ظاهراً عن العناية بهذه الشؤون ، ولكنها لا تستطيع ابداً ان تحتج جذورها من انفسنا ، او تتأصل شأفتها . ومهما حاولنا ان نكبح جاح النفس وهفوتها الى عالم المعاني فلن نستطيع الى ذلك سبيلاً . وكما ان احداً يصبح صدره حرجاً عندما لا يجد كفايته من الهواء ، كذلك يساوره الضيق والقلق عندما لا يعانى التجربة الفلسفية حق في فجاجتها وغوضها اذا لم يستطع معاناتها في رقتها ونصوعها . ولشد ما يرتعش من الهم والغم ان لم يترك عالم الحسن بشوائبه وفحيحه وينطلق الى عالم الفكر ، وهو عالم كل شيء فيه بسيط وصافي ونبيل ، تسود فيه قوانين العقل وتسيطر عليه ضرورات المنطق ، ولا تلقى فيه سوى الحق والخير والجمال والنور .

فالتفلسف في هذه الحالة إنما هو من قبيل التنفيس عن الحياة كالشعر
والموسيقى، ومحاولة لجعلها شيئاً مطافاً عتملاً له قيمة ومعنى وله غاية وهدف .
إنه رغبة في التمتع بالوجود كما يجب أن يكون . وهو ضروري لنمو العقل
والشعور بالذات ضرورة التنفس لنمو البدن واستمرار البقاء . وحسب
الإنسان فيه أن يتغذى معطيات التجربة والواقع المحسوس لا ليسخرها
لأغراضه وغاياته ، بل ليفهم الكون ويسبر غوره ، وليبني نظاماً من الأفكار
والمعاني يغني به مضمونه ويخصب حياته ويساعده على الولوج في أعماق
الوجود .



الفصل السابع

وظيفة الفلسفة والفائدة منها

ينعى الكثيرون على الفلسفة جهودها وبعدها عن الحياة والواقع وينظرون اليها شزراً .

انهم يتساءلون عن جدوى دراسة الفلسفة اليونانية او الفلسفة الاسلامية في هذا العصر الذي تقدمت فيه فنون المعرفة العلمية فأخذ يشعر بالفضة بإزاء اهداف الفلسفة ويشكك في وظيفتها والغاية منها .

ما هي فائدتنا من معرفة الماضين من الفلاسفة حتى نعى بهم هذه العناية اللاهثة؟ وما هي تلك العلاقة التي تربطنا بهم؟ وبيننا وبينهم فواصل من الزمن ، وواصل من التفكير ، وواصل من الاتجاهات وطريقة الحياة ، تباعدنا عنا اجيال وأجيال ؟

انهم لم يقدموا لنا صورة صحيحة عن الكون والطبيعة والحياة ولم يكن كثير من آرائهم في جوانب المعرفة ناضجاً . فضلاً عن انها لا تعكس لنا في حياتنا نتيجة واقعية ملموسة . لا سيما ونحن نشهد كل يوم انقلاباً جديداً في ذهنياتنا ومفاهيمنا وتحولاً هائلاً في اتجاهاتنا الفكرية وفي إدراكنا للحقيقة الكونية في خضم هذا التطور السريع في العلم والصناعة .

اجل لقد فقدت الفلسفة ثقة الكثيرين اليوم . انهم يريدون ان ينصرفوا الى العلوم ، فهي اجدى لهم واقوم . وحسناً فعلوا ، فنحن لا نريد لهم غير ذلك .

لكن ما معنى العلم بلا فلسفة ؟ وفي حوزة من نشأت العلوم ؟ او لم تكن جنيناً في احشاء الفلسفة ، ثم ترعرعت ونمت في رعايتها حتى اذا استقلت عنها اخذت تتوقف في وصفها للأشياء عند عللها القريبة تاركةً للفلسفة الأم مهمة مواصلة السير بحثاً عن العلل البعيدة والمبادئ القصوى ؟ او لا يفتقر العلم الى اساس فلسفي يقرم عليه ؟ ألم يكن تقدم الفلسفة من أهم بواعث التقدم العلمي ؟ او ليس افضل العلماء من استطاع التفلسف في علمه ؟

ان تأخرنا العلمي من تأخرنا العقلي والفلسفي ، ولا بدّ من الانكباب على الفلسفة والعلوم العقلية لانجباب المفكرين والعلماء . ان علوم اليونان لم تدخل ارض الخلافة لو لم تدخلها فلسفة اليونان وعقلية اليونان . كما ان علوم العرب لم تدخل اوربا اللاتينية لو لم تدخلها فلسفة العرب وعقلية العرب . وكذلك لا امل لعلوم اوربا ان تغزو بلادنا اليوم ما لم نتقبل الفلسفة الاوروبية وطريقة التفكير الاوروبي ، وما ذلك إلا لأن الفلسفة إنما هي اساس العلم ، ولأنه ما من ثورة اجتماعية او دينية او سياسية .. قامت إلا وكان وراءها فلسفة ما . فما التاريخ إلا تاريخ فلسفات وايدولوجيات وأفكار ، وما الفلسفة إلا فتح للمجهول وسيطرة على القدر .

ان الفيلسوف لا يقدم لنا - مهما بلغ من سداد الرأي ونقوذ البصيرة وشمول النظر - حلولاً نهائية للقضايا الكبرى التي تشغل بال الانسان : اصله ومصيره وقدره والغاية من وجوده .. فكل ما يقدمه إنما هي حلول مؤقتة نسبية تختلف باختلاف الزمان والمكان والبيئة والعصر والمرحلة التاريخية والاجتماعية والثقافية والحضارية .. وهذا هو سر مجد الفلسفة ولباها وفيه تنحصر مهمتها في الحياة الانسانية .

ان الفلسفة ليست لعباً مدرسياً بالتصورات الميتة البعيدة عن اهتمام المجتمع

والانسان . فالفلاسفة لم يحسوا يوماً بعزل عن الحوادث والتيارات التي تسود في مجتمعاتهم . بل لقد كانوا دائماً على صلة بهذه الحوادث والتيارات ان لم يكونوا في ذروتها وياخذوا بقسط بارز فيها ، فانعكس ذلك في فلسفاتهم وتركوا أثراً مختلفاً في مذاهبهم التي تعبر عن تجارب حياتهم وآمال مجتمعاتهم وأحلام مواطنيهم . فمن الخطأ إذن ان يُنتزع الواحد منهم من بيئته وينسى من حوله او ان تُبحث آراؤه منفصلة عن الظروف والأحوال المحيطة به . أجل من الخطأ دراسة المذهب الفلسفي على حدة كأنه جلود من الصخر . فهو إنما يُدرس من حيث موضعه في نظام الافكار وسياق الحوادث ومن حيث تعبيره عن الحاجات والمثل والأمان التي تراود العقول وتدغدغ المشاعر ، في مرحلة دون أخرى وفي عصر بعينه ، وبالتالي من حيث دلالاته على اتجاه فكري معين يضعنا في تيار الحضارة الانسانية العام . فهو حلقة من الحلقات ولحظة في تاريخ الفكر في صميم الجهد الذي يقوم به من أجل تفسير العالم وحل رموزه والتماس اسبابه وعقله ، ومدخل متعرج غير مباشر الى العصر الذي نشأ فيه والبيئة التي انجبته والحاجات العقلية والاجتماعية التي تخضعت عنه . وهكذا فالمذاهب الفكرية إنما هي ظواهر حضارية نسبية معبرة لا يصح إغفالها او التناصي عنها عن معناها في كل دراسة علمية رصينة تتصدى لفهم حضارة من الحضارات والنفوذ الى طرق تفكير ابنائها ونمط حياتهم وأسلوب معيشتهم .



ومن هنا كانت دراسة الفلسفة ذات فائدة جليلة في إقامة الحياة العقلية كلها عند القدماء وتجميع ما يمكن تجميعه من عناصرها الأولية في محاولة لإعادة بنائها من جديد واستخلاص ما يراد استخلاصه منها على ضوء المعطيات والحقائق التي ذكرنا . ففي كل عصر وصل الى درجة معينة من التنظيم والوعي والتماكك ، وفي لحظات فذة فيه من تألق العقل وبقظة الوجدان وإشراق الروح ، يظهر رجال يمشون في هذه الارض مرور الغمامات الحيرة فوق

الصحارى البيد ، ثم يمضون وقد اعطوا ما أعجز عصرأ بأكله وربما مدنية بأسرها. من هؤلاء المعالقة رجال يمضون بالتفكير الفلسفي قدماً لأنهم يهتمون بالتحليل الواعي لمضلات الكون والحياة في مرحلة تاريخية معينة وبصياغة نظرة زمنية - هي في ظنهم أزلية - شاملة في الإنسان والوضع الإنساني والمصير الإنساني في المخطط الكبير للأشياء .

فالفلسفة اذن انما وظيفتها التعبير عن الدوافع والاهتمامات والحاجات والمقائد والأفكار والمثل والقيَم السائدة في احد المصور التاريخية وإعادة تنظيمها من جديد وتنظيم التجربة الإنسانية كلها كلما كان ذلك ممكناً . وهي في ذلك كله تتأثر -بطبيعة الحال وكما قلنا مراراً وتكراراً - بالمستوى العقلي السائد الذي يحدد مضمونها النظري الرئيسي، وبالعوامل الاجتماعية والسياسية والدينية والاقتصادية التي تحيط بها وبالموقف الذي تستمد منه عناصر الخبرة ونظرتها الاساسية الى العالم ، وبالموروث الذي انحدر اليها من اجيال خلت وأصول غبرت . وهكذا فاذا كان الفيلسوف يوجز عصره ، فان فلسفته لا تنحصر في إطار هذا العصر وحده ، بل يمتد قليلا الى الامام وإلى الوراء في حركة متموجة مستمرة لتستلهم الماضي وتبني المستقبل في صراع الحاضر وتلاطم امواجه .



هذا ومن نافلة القول ان نذكر ان لكل عصر طابعه المميز ومزاجه الفكري العام . وكذلك لكل حضارة طابعها ومزاجها، اي طرق تفكيرها المميزة وجوهر الرأي فيها . فبعض الحضارات - كالحضارة اليونانية مثلاً - يسود فيها التفكير النظري . وبعض الحضارات الاخرى - كالحضارة المصرية القديمة مثلاً - يسيطر عليها التطبيق العملي . وبعض العصور تتميز بالروح الديني ، كما هي الحال في المصور الوسطى التي نحب ان نسميها بعصور العبقريّة الدينية . وبعضها الآخر يتميز بالذهنية العلمية والتفكير الوضعي ، كما نرى في

العصر الحديث . والحضارة الواحدة قد يتبدل مزاجها من وقت الى آخر كما تبدلت الحضارة اليونانية . كذلك نجد ان العصر الواحد قد تنتشر فيه أمزجة حضارية مختلفة المشارب متعددة النزعات متباينة الاهداف والنفائات كالعصر الحاضر . والعصر الواحد لا يعبر دائماً عن فترة زمنية واحدة . ففي إبان القرن العشرين نجد العصر الجعري والعصر الوسيط وعصر التنوير ... والمزاج الواحد لا يكون على درجة واحدة في الحضارة الواحدة والعصر الواحد بل قد يكون على درجات متفاوتة تختلف بحسب الافراد والجماعات .

وأمزجة العصور كأمزجة الافراد : فهي تتعارف وتتناكر وتئاتلف وتختلف . وهذا هو السبب فيما تنكر على القدماء من فلفات ومذاهب لا تروق لنا اليوم . فليت شعري ! كيف تروق لنا وهي من مزاج غير مزاجنا ؟ وتعبّر عن عصر مختلف عن عصرنا ؟ وتنبع من اهتمامات ومشاعل لا تمت الى اهتماماتنا ومشاعلنا ؟ وتتصل بمجموعة مركزية من المشكلات ليست مشكلاتنا ؟

لكنها اذا كانت لا تثيرنا لبعده الشقة بيننا وبينها فانها لا تفقد قيمتها التاريخية . فالمسافات الشاسعة التي تفصلنا عنها لا تبرر ابدأ عدم اهتمامنا بها لا سيما وأنها هي وسيلتنا الوحيدة للاتصال بالقدماء واستئناف الحوار معهم والوقوف على مدى تأثيرهم في العصور التي أعقبته . فالفلسفة اليونانية من اهم عناصر الحياة العقلية للعرب في القرون الوسطى . فلا بدّ من دراسة هذه الفلسفة لكل من يتصدى لتطور التفكير عند العرب والمسلمين . وكذلك الفلسفة الإسلامية والفكر الإسلامي كان لهما أثر عميق بالغ في افكار الفلاسفة المسيحيين في العصور الوسطى وتصورهم للعالم وتوجيه دراساتهم ، كما كانت حلقة الوصل بين الفكر اليوناني والحضارة الاوروبية الحديثة . وإذن فلا بدّ من دراسة كل من الفلسفة اليونانية والفلسفة الإسلامية والفكر الإسلامي لكل من يتصدى لتطور الفكر الاوربي في مراحل التاريخ . وهكذا فدراسة الفلسفة أياً كانت جزء لا يتجزأ من دراسة تاريخ الحضارة العام .

وما دامت كل فلسفة تابعة لمزاج العصر ، فلا نتوقع من دراسة تاريخ الفلسفة في عصر من العصور وتسجيل أحداثه وتطوراته ان نتلقى دروساً تفيدنا في التفكير في القرن العشرين او حلولاً للمشاكل التي تلح علينا اليوم .
« فلا ينبغي ان نطلب من الماضي إلا الماضي نفسه » كما يقول رينان Renan ،
فتاريخ الفلسفة هو في حقيقة أمره سجل للتطورات التي مر بها الفكر الإنساني في مختلف مراحلها ، أكثر منه حشداً مبرقشاً من المعلومات المفيدة . وهنا تكن أهميته .

اجل ، لا يجوز ان نطلب من الماضي إلا الماضي نفسه . حكمة بالغة يجب ان نضعها نصب أعيننا . فلا نطمح ان نجد في فجر المعرفة الإنسانية افكاراً تشبه افكارنا او حكمة تضارع حكمتنا او لها معنى بالنسبة الى نظرياتنا العلمية ومفاهيمنا الحديثة . فالأفكار والآراء والنظريات التي نجدوها عند اليونان او عند خلفائهم من العرب من الطبيعي ان تبدو لنا اليوم بعيدة عن الاهتمام المركزي للفلسفة ، غير انها كانت في الماضي ذات علاقة وثيقة بالتفكير الفلسفي عند اليونان وجو الرأي الذي يسود بينهم . واذا لم يعد لها اليوم اي معنى او وظيفة ، فقد كان لها في يوم من الأيام أهمية مركزية وكانت المحور الذي يستقطب حوله ثلة من الفلاسفة والمفكرين وقادة الرأي وجدوا ان حياتهم بواسطتها ذات معنى وعالمهم معقول . وكذلك الفلسفة الإسلامية ونظ التفكير الإسلامي وطريقة المسلمين في حل مشاكلهم ومعضلات حياتهم - كانت تعبيراً صادقاً عن الحياة العقلية للمسلمين في القرون الوسطى ورؤاىم الشاملة للوجود والحياة والمصير الإنساني . فلقد استطاع فلاسفتهم وعلمائهم ومفكروهم ان يؤثروا في حياة أمتهم وشعوبهم وأن يخلقوا بيئة عقلية خاصة بهم وأجواء فكرية لا معنى لها إلا بالنسبة اليهم ولا مندوحة لدارس القرون الوسطى من تعمقها والإحاطة بها .

على هذا الأساس ينبغي بالطبع دراسة آثار الأقدمين وتقديرها ، بل هنا تكن أهميتها . انها تبين لنا المستوى الذي بلغته المعرفة الإنسانية في عهد

تفصله عنا مئات السنين . وطبيعي اننا اذا نظرنا اليها اليوم بمباير عصرنا وثقافتنا وجدنا انها في كثير من جوانبها بضاعة مزجاة وانها لا تخلو من السذاجة والسقوط وأن المتحف اول بها من عيون الكتب . ولكن حسبها انها كانت في يوم من الأيام تجمل للحياة معنى وغاية وانها كانت تلك الحلقة الضرورية في تطور المعرفة الإنسانية حتى بلغت مبلغها اليوم .

فلا نطلب من القوم اذن ان يجيبوا عن الأسئلة التي تطرح علينا اليوم ولا ان يقدموا لنا حلولاً للمعضلات والمشاكل التي تواجهنا . فقد كان لهم من المشاكل والمعضلات ما يفنيهم كما طرح عليهم من الأسئلة ما يكفيهم . فلندعهم وشأنهم !

ان الاعتراضات التي يوجهها الفكر المعاصر لليونان ثم للعرب من بعدم لا تقلل ابداً من فضل اليونان والعرب على الإنسانية جمعاء ولا من الاحترام الذي نكنه لهم . فليس المهم في تاريخ الفلسفة ان تقبل آراء افلاطون وأرسطو والفارابي وابن سينا وابن رشد ... فهذا أهون الاشياء . وإنما المهم ان نقرأ آثارهم ونفهمها ونقدّمها . وما اكثر ما نرفض من آرائهم . ولكن ما أعظم ما يبقى من هذه الآراء بعد غربلتها واستبعاد ما ينبغي استبعاده منها . فأما الزبد فيذهب 'جفاءً' وأما ما ينفع الناس فيمكنث في الارض . وهذا الذي يمكنث في الارض بعد عملية التنخل والغربلة هو على قلته عميق الدلالة كبير المغزى . فليس على النوابغ بأس ألا تقبل منهم كل ما خلّفوا لنا ، وإنما علينا نحن كل البأس ألا نقرأهم وألا نستنتق آثارهم ، وأن نزرّي بهم ونستخفّ بجهودهم ، لا لشيء إلا لأنهم يخالفوننا في طرق البحث وأساليب التفكير والنظر ، وبالتالي ان تتعاضى عن العبء الذي حملوه والدور الذي قساموا به في توعية جيلهم ومجتمعهم وفي تبديد الظلام من حولهم ، ثم في تطور المعرفة الإنسانية وإغناء مضمونها وزيادة ما فيها من خصب وفراء . فإذا رأيناهم لم يصلوا الى الأغوار البعيدة التي يتفجر منها الماء فقد كفونا الحفر والتنقيب ووطأوا لنا الارض .

ما أبعد الفرق بين من يقشع ساحة القتال لا سلاح له إلا السهام والقيس وبين من يفشاها مدرّعا بأسلحة العلم الحديث ومعدّاته ! ما أعظم الفرق بين الضوء الخافت ينبعث من زيت القنديل وبين النور يشعّ من غاز النيون ! ولكننا مع ذلك لا يسعنا إلا أن نعجب بشجاعة اصحاب القسي والنبال ورباطة جأشهم امام قوى الطبيعة الفشوم وأن نشفي على الأضواء الخافتة قومض من قناديل الزيت ، لأنها على خفوتها كانت تشقّ الظلام وتصدع الليل الداجي .

فإذا رأينا القدماء قد غفلوا عن حقيقة قنبيّنا نحن اليها او اغلق عليهم موضوع 'فتحت لنا أبوابه' ، او أدركهم وهن في الرأي والنظر ، فحقيق بنا ان نقدر ظروف القوم ونرجع القهقري عبر العصور لنعيش معهم ونرى كيف كانت وسائلهم الى الفهم والإدراك ، وأنا زعيم بعد ذلك بأننا سنكون اكثر رفقا بهم وأقلّ تزيّبا عليهم وأدنى الى الإقرار بفضلهم والعرفان بحميلهم !

واذا كانوا لم يخجلوا من السيوب ، فان لهم كثيراً من الحسنات . فكل مفكر عملاق ، وكل عالم فذ ، وكل فيلسوف عظيم يشاطر معاصريه اكثر مفاهيمهم ومعظم افكارهم وآرائهم ، وبهذا الطريق فلا يخلو من أخطائهم ومغالطاتهم ، وان انفرد دونهم ببعض الآراء الجريئة والنظريات المبتكرة وأضاف الى مكتسباتهم الفكرية ورصيدهم العقلي حقائق جديدة لا يسمون اليها . ولذلك فالحكم عليه لا يكون بتمعن سقطاته ، وانما يكون بالوقوف على مدى ما وضع من لبنات جديدة ارتفع بها صرح المعرفة وازداد بها علواً وشموخاً . فليس بين العظماء من لا يخطئ ، او من يعد عظيمًا لانه لم يخطئ ، ليس بينهم من ينجو من ضغط الآراء والمعتقدات السائدة في عصره ، ليس بينهم من لا يشترك مع معاصريه في معظم ما يقولون ويفعلون ، من لا يستبقي منهم بقايا لا يوفّق دائماً للنزوع عنها . والبطل البطل هو ذلك الذي لا يحني الهامة امامهم ولا يسير مع القطعان البشرية الى حيث يريدون له ان يسير ، بل يخرج على بعض ما يقولون ويفعلون ، لا حباً في الخروج بل تقويماً للاعوجاج ، إن

يريدُ إلا الإصلاح . ولا تثريب عليه بعد ذلك انه تمعّر في طريقه وانه لم يقدر له ان يجتث جميع الرواسب الضارة والمخلفات المؤذية التي تسربت من مجتمعه . فحسبه انه حمل المشعل وأضاء المحجبة وأشرع الباب ، وانطلق يستحث الخطى لا يلوي على شيء ولا همّ له الا تثقيف العقول وتنوير الأذهان.

بعد هذا الاستطراد الطويل في وظيفة الفلسفة وأهميتها والفائدة المرجوة منها نود ان نستدرك بالملاحظة التالية :

لقد ترددت كلمة (فائدة) هنا كثيراً مقرونة بالفلسفة مضافة اليها ، بما يؤذن بشرعية هذه الاضافة وصحتها. فهل تُطلب الفلسفة حقاً لفائدة مرجوة منها ؟ في رأينا ان الانسان لا يلقى به ان ينشد الفائدة ويتوخى النفع في كل خطوة يخطوها ، لان ذلك مما يتنافى والكرامة الانسانية . فاذا كان الانسان يختلف عن الحيوان في شيء فانما يختلف عنه في قدرته على تحطّي واقعه المادي ومعطياته المحسوسة . وبالتالي مطالبه العاجلة ومنافعه الآنية ليخلو الى ذاته ويعيش قليلاً في عالم المعاني . فلتن كانت الفلسفة لا تطعم خبزاً كما يقول الكثيرون تندراً ، فان الانسان لا يعيش على الخبز وحده . فهو كما يتغذى بالخبز فانه يتغذى كذلك بالمعاني . وكما يضرب في الأرض طلباً للرزق الحلال ، كذلك تقرّبه الرحلة الى داخل ذاته ، الى حقيقته المجرّدة ليحصل على اجابات عن الأسئلة التي تؤرق حياته . وكما اننا جميعاً نعى بدراسة الأشياء ، فاننا نهم ايضاً بالبحث عن حقيقتنا ومبررات وجودنا ، واذا كان انتماق الفكر من عالم الاعيان الى عالم الازدهان امراً عسيراً صعب المنال ، فانه مع ذلك ضروري كالتنفس وطلب القوت سواء بسواء. فاذا كان الانسان يفتات بالخبز فانه يفتات ايضاً بالافكار ، واذا كانت الفلسفة لا تصنع خبزاً فان في وسعها ان تصنع افكاراً، والافكار - لا الخبز - هي التي تصنع الشعوب ، وان كان الخبز لا غنى عنه في صناعة الشعوب ، لكنه على كل حال ليس هو الذي يصنعها ، وانما هو يصنع الحد الأدنى منها . انه يحفظ عليها رفقها ، ولكن

لا يفتح لها باب التاريخ . فالتاريخ لا يدخله الا اصحاب الافكار . وحتى الخبز نفسه فان الفكر هو الذي سخره لاغراض الحياة وصنع منه غذاء . فلولاء الزراعة التي هي اكتشاف انساني بحت ، للفكر فيه اكبر نصيب ، ولولا ما يتبعها من حصاد وتذرية وطحن وعجن .. لما كان خبز ، ولاعتمد الانسار - كالحیوان - على ما تجود به الطبيعة . فالفكر اذن اهم من الخبز ، لأنه عندما لم يجد كفايته فيما تجود به الطبيعة قام بملاحظات وتجارب مكنته من معرفة خصائصها والسيطرة عليها .



نعود الى الفلسفة والفائدة منها . ما فائدة الفلسفة ؟

سؤال مخجل حقاً ! فنحن لا نسأل هذا السؤال عن الموسيقى والشعر والرسم والنحت والأخلاق .. الخ . وإذا كان الشعر يكشف لنا عن المجال الذي لا تدركه أعيننا الفريرة ، وإذا كانت الموسيقى تخلق لنا جواً من الصفاء والمتعة يعبق بالرؤى والأحلام وينقلنا الى حيث آلهة الاولب ، فإن الفلسفة تسمو بنا فوق ذراتنا وتهبنا الشعور بالوجود العميق وتوغل بنا في حقائق الأشياء .

ان الحيوان ينزوي في بقعة فجأة من الارض تجود عليه الطبيعة بها ؛ وأما الانسان ففضلاً عن انه لا ينتظر عطف الطبيعة ، يبني بيده بيتاً يزينة باللوحات الزيتية والأزهار . وهذه الأشياء « عديمة الفائدة » حقاً ، ومع ذلك ففي « عدم فائدتها » يتمثل جمال الفن المجرّد . ان العمال والفلاحين اكثر « فائدة » لنا من الشعراء والمصورين والنحاتين ، ومع ذلك لا يقل تعلقنا بهؤلاء عن اولئك ، ان لم يكن يزيد عليه درجات ودرجات .. بل ان الشعراء والرسمين والنحاتين لا يساؤون شيئاً في موازين الفائدة ومقاييس المنفعة ، بل انهم في هذه الموازين جماعة من الطفيليين المتسكمين الذين هم عيال على الكادحين والأعضاء العاملين ! ان الشعراء لا يقولون غير الاخيلة والأكاذيب والمجون ،

وفي كل واد يهيمون ، ومع ذلك فإن الذين يصدقون في القول والعمل فانهمون بالقياس الى هزيود وهوميروس وهوراس وعمر بن ابي ربيعة وأبي نواس والمعمري وشكبير.. ولا يفعل الرسامون والنحاتون إلا اهراق الزيت والقماش وتبديد الرخام والمرمر ، ومع ذلك فإن الانسان لا تقدر من يشق الطرق ويبني ناطحات السحاب مثلما تقدر فيدياس ورافائيل وميكل الخ .. انها لا تمجد العمال والفلاحين مثلما تمجد اصحاب الروائع والآثار الفنية الخالدة .

ثم أي فائدة تمنحنيها الأم من حديها على فلذة كبدها المريض وقيامها الليل سهراً على راحته ؟ ما الفائدة من إغاثة الملهوف وإنقاذ الغريق واحتمال الجوع والعطش والعذاب والتضحية بالنفس في سبيل مبدأ او هدف بعيد لا يحلب لصاحبه أي منفعة عاجلة ، لكنه يحمدوه أمل خفي انه اذا تحقق جلب للأجيال المقبلة وللانسانية جماء الخير والبركة والغبطة والسعادة ؟

قلت شعري ا علام يدل كل اولئك ان لم يكن يدل على ان عنصر الفائدة ليس كل شيء في حياة الانسان ، بل لعله اتفه الأشياء وأقلها شأنًا . فكما انه يطلب المادة ويمجري وراءها فإنه يهفو الى القيم والمثل والمعاني ، لا لجر منفعة او دفع مضرة ، بل تذوقاً لها واستمتاعاً بها . انه لا يسعى الى ملء بطنه وجيبه فقط ، بل همه ايضاً الشعور بوجوده . انه إنما يصبو الى اشياء ليس في خزانة السادة الجامدة ما يشفي غليلها ولا تروي ظمأها حياة القصور .. فله بدن عارٍ يطلب الماء والغذاء والكساء ، وله نفس غرثى تطلب الحق والخير والجمال .

فحسب اللوحة الزيتية والأثر الفني او - على الأقل - باقة الزهر ان تدخل في البيت معنى جديداً وتشيع فيه جواً من السكينة والأنس بالذات وبالآخرين ، حتى يقبل الانسان عليها ويهرع الى اقتنائها . وحسب الموسيقى ان تهز المشاعر وتصل الأذواق حتى يتجشم الانسان في طلبها كل صعب . والفلسفة شيء من هذا القبيل . فهي عند افلاطون د اسمى ضروب

الموسيقى ، ^(١) ، بل هي عند سقراط د اعظم الفنون جميعاً ، ^(٢) فلئن كانت اصالة في الفكر ، فهي ايضاً رقة في الحس وغزارة في الخيال وسمو في الذوق والشعور . انها وليدة الإحساس العميق بالجمال الأسمى الذي يلف الكائنات جميعاً بوشاح واحد . فالفيلسوف - كالفنان - يحس ويستلمهم بمقله وشعوره وخياله ومزاجه وذوقه جميعاً . وحسب الكون ان يكون مدار العقل والفكر والشعور والوجدان حتى يكون الفيلسوف والفنان اخوين شقيقين يستشعران في الكون قوة جمالية واحدة تتخذ تماير مختلفة ! وإلا فماذا عسى ان تكون الفلسفة إن لم تكن في عداد المآثر الفنية العظيمة التي أبدعتها الروح الانسانية في مختلف مراحل حياتها لتفيض على ما يقع لها في دنيا التجربة صورة لها معنى وغاية ؟ ماذا عسى ان يكون معنى الحياة والوجود والمصير الانساني كله لولا خيال بعض الفلاسفة وإلهاماتهم وجرس معانيهم ، ولا سيما في هذا العصر الذي يتميز بضعف الشعور بالمصير الانساني ومعنى الوجود الانساني ؟ فليس كالفلسفة ما يساعد على المقاومة ويفتح امام كل واحد موارد الحياة والتجديد الروحي ، في عصر تزداد فيه لغة العلوم تجريداً يوماً بعد يوم وتمعن فيه مأساة الحياة تمزقاً بعد تمزق وشعوراً بالغربة والضياع . فهي بتوكيدها لمعنى الحياة وقيمة الوجود الانساني وبتحريرها لثروات باطنية جديدة تقضي على مفعول الآلة والتجريد في نفوسنا وتزيل الحواء واليأس في حياتنا وتعيد اليها المنعة والطمأنينة .

فبدون الفلسفة ، وبالتالي بدون الشعور بالذات ومعنى الوجود يصبح الانسان شيئاً من الأشياء ، ويصبح وجوده سخيلاً قافها لا يساوي جناح بعوضة . ففي الفلسفة إذن غنى وأي غنى ، بل فيها كل ما في العالم من غنى وثناء .

١ - افلاطون فيديون ص ٦١ .

٢ - افلاطون ، آخر أيام سقراط - الترجمة العربية ص ١١٩ .

الفصل الثامن

بين الفلسفة والعلم

ان التفرقة بين مفهوم العلم ومفهوم الفلسفة حديثة العهد ، وذلك لأن العلم لم ينفصل عن الفلسفة إلا في القرن الثامن عشر . فقد اختلطت في أذهان القدماء المعرفة التي تستند الى الملاحظة بالمعرفة التي تعتمد على النظر العقلي المجرد . فلما وضعت مناهج البحث العلمي في القرن السابع عشر أمكن التمييز بين العلوم الطبيعية والعلوم الرياضية من ناحية ، وبينها وبين الفلسفة من ناحية أخرى ، عن طريق المنهج الذي تصطنعه كل منها . فلما المنهج هو الذي يحدد موضوع الدراسة : فالقول بأن العلم يتميز بمنهجه التجريبي إنما يعني ان موضوع دراسته ظواهر جزئية محسوسة ، إذ غير المحسوس لا تتيسر دراسته بمنهج الملاحظة الحسية .

لذلك نقول في التفرقة بين العلم والفلسفة ان العلم له عدة خصائص أهمها :

١ - انه يعتمد على التجربة والملاحظة .

٢ - انه يصنف الظواهر الطبيعية الجزئية في طوائف متميزة فيختص كل علم بدراسة طائفة واحدة فقط منها . فهناك طائفة الظواهر التي يدرسها علم الحيوان ، وطائفة الظواهر التي يدرسها علم النبات الخ .

٣ - انه وصفي تقريرى ، لا تفسيرى ، بمعنى انه يكتفى بالكشف عن العلاقات الثابتة بين الظواهر الطبيعية ، دون ان يتعداها الى ما وراءها من البحث في طبيعتها وإدراك كنهها والحكمة من وجودها الخ .

٤ - انه يفرض وجود الأشياء والمدرجات العقلية او القضايا الأولية التي نستخدم للدلالة عليها ، دون ان يعبا بما اذا كانت هذه الاشياء موجودة حقاً او ما اذا كانت المعاني التي تدل عليها صادقة صحيحة . فالفيزيائي مثلاً يفرض وجود المادة ويسلم بمجموعة من المفاهيم (مبدأ الهوية او قانون عدم التناقض مثلاً) لا يمكن تقدم علم الفيزياء بدونها . وكذلك علم الهندسة يفرض وجود المكان ويسلم بطائفة من المعاني يسميها مصادرات Postulates لا قيام لعلم الهندسة بدونها . وكذلك كل علم له فروضه ومسلّماته وله قضاياها الأولية التي لها حرمتها ولها قداستها .

٥ - ان تاريخ العلم ليس جزءاً منه . فكثير من علماء الطبيعة لا يعرفون شيئاً عن تاريخ علم الطبيعة ، لا يعرفون رأي افلاطون وأرسطو في مسائل هذا العلم مثلاً . فكّم من العلماء يجهلون ماضي علومهم .

وأما الفلسفة فلها خصائص اخرى تكاد ^(١) تكون مضادة للخصائص السابقة :

١ - فالفلسفة تعتمد على التفكير المجرد والنظر العقلي والبحث .

٢ - ثم هي تدرس العالم في كليّاته لا في جزئياته . فكل علم من العلوم يختص بفرع واحد فقط من فروع المعرفة ويدرس جانباً من جوانب الوجود لا يتعداه . اما الوجود ، ككل الوجود في شموله واتساعه ، الوجود المطلق ،

١ - قلنا « تكاد » ولم نجزم بالتضاد التام بين خصائص كل من الفلسفة والعلم ، لأن الفلسفة اخذت في هذه الايام تنجّه اتجاهات قويا نحو العلم ، كما ان العلم بدأ يفلسف كثيراً من قضاياها وبخوض في اشياء كانت حتى عهد قريب وفقاً على الفلسفة .

بصرف النظر عن ان يكون هذا الشيء او ذاك، بصرف النظر عن ان يكون انساناً او حيواناً او نباتاً او جاداً ، فليس بين العلوم جميعاً علم يتصدى لدراسته . فالعلم الوحيد القادر على استيعاب ذلك كله ، او قل علم العلوم جميعاً او العلم الكلي إنما هو الفلسفة .

٣ - واذا كان العلم وصفاً تقريرياً فإن الفلسفة تتجاوز التقرير الى التفسير . وإذا كان العلم ينحصر في بحث الظواهر فإن الفلسفة تهتم بما وراء الظواهر . فهي استكناه لحقائق الأشياء وتمق لوجودها وطبيعتها وتفسير لكيونيتها وعلة وجودها والغاية منها .

٤ - اذا كان العلم يسلم بوجود الأشياء والقضايا الأولية التي تدل عليها ولا يميز لنفسه ان يمسا او ان ينك اسرارها ، فإن الفلسفة هي كاشفة الاستار وهاتكة الحرمات . انها لا تسلم بشيء اذا لم يؤد اليه العقل والبرهان ، أما التجربة الحسية فلا تقيم لها كبير وزن ، إذ يمكن ان تكون خداعاً حسيماً . فالعقل اصدق من التجربة ، والبرهان أدعى للثقة من الواقع المحسوس ، ان العلم يكتفي بالملاحظة والتجربة ، فهذا اداناه الفعالتان لبناء صرحه الشامخ . لذلك لا يخطر له على بال ان يتساءل عن قيمة التجربة والملاحظة او ان يتشكك في امرها ، وأما الفلسفة فلأنها لا تكتفي بالتساؤل عنها والتشكيك فيها ، وإنما هي تتساءل ايضاً عن قيمة المعرفة العلمية نفسها والمبادئ التي تقوم عليها . بل ان العلم نفسه ما هو إلا حقيقة واحدة من حقائق كثيرة تعالجها الفلسفة ! ماذا اقول؟ حتى العقل الذي هو عمدة كل نظر فلسفي ، والذي هو من الفلسفة بمنزلة الملاحظة والتجربة من العلم لم يسلم من هجوم الفلسفة ! وكم من فيلسوف عملاق كفر ببضاعة العقل وعدل عنه الى غيره !

٥ - ان تجاهل الماضي ممكن في العلم متمذّر في الفلسفة . فتاريخ العلم غير تاريخ الفلسفة . ان تاريخ العلم هو شيء آخر غير للمعلم ، وأما تاريخ الفلسفة فهو جزء من الفلسفة . ان تاريخ العلم ليس جزءاً من العلم وإنما هو الجزء الثاني

من العلم ، انه الخطوات التي نعثرت والمحاولات التي انتكست او المغالط التي اقترفت قبل الوصول الى الحقيقة العلمية . اجل ان تاريخ العلم قد بلى وخلق ، وأما تاريخ الفلسفة فلا يبلى . انه في تجدد دائم وشباب مستمر . فالمشاكل الرئيسية التي اثارها الاغريق قبل الميلاد لا تزال تثار اليوم بعد عشرين قرناً من الميلاد ، وستظل تثار في الغد القريب او البعيد ، لم تتغير موضوعاتها وامهات المسائل فيها ، وان تغيرت طرق معالجتها والحلول التي توضع لها .

فالفلسفة بحر لجي لا غاية له ولا انتهاء . انها كالأزل ، كالأبد ، كالحلود ، كالوجود ، كالفكر ، كاللانهاية ، لا اول ولا آخر . بل هي غمر بلا قعر ، وخضم بلا سطح ، وبحر بلا شط ، وأفق بلا حدود .

وعلى الرغم من الاختلاف الكبير بين الفلسفة والعلم فهناك صلات ووشائج وثيقة تربط بينهما . فالفلسفة بغير علم عاجزة . فليت شعري ، كيف تنمو الفلسفة بدون روافد المعرفة المكتسبة بالملاحظة الآمنة والبحث الصادق والتزهد عن الهوى والغرض ؟ أفلا تجمد في مومياء المدرسية الكثيبة بابتعادها عن تيار الفكر العالمي وعدم وصول دم جديد اليها ؟

لكن العلم بغير فلسفة توجهه قليل الرؤية اعمى . فهو لا يستغني عن الفلسفة تمسده بالأسس والمناهج والعلاقات والقدرة على الربط والتعليل والشمول . فبدونها يظل العلم اشتاتاً متفرقة وأوصالاً مقطعة ، لا رباط بينها ولا جامع يجمعها .

وهكذا فالعلم يغذي الفلسفة بفتائج اختباراته ، والفلسفة تمد العلم بالنظرة الكلية الشاملة والمعنى المرشد والتعليل الأصيل . ولا شك ان تساند العلم والفلسفة قد أدى الى تقدم العلم ونضج المذاهب الفلسفية واطراد النمو في الفكر والحضارة ^(١) .

١ - هناك فروق اخرى كبيرة بين العلم والفلسفة لا يمكن ان تأتي عليها جميعاً في هذه المجلة ومن اراد التوسع فيها فليرجع الى كتابنا « المسألة الفلسفية » : الصفحات ٩٤ - ١٢٣ في منشورات عريديات .

القسم الثاني

الفلسفة اليونانية

الفصل الأول

اليونان وأنماط التفكير عند الشرقيين

في حياة الأمم والشعوب قم عالية من الشموخ والنضج تعقبها منخفضات سحيقة من الإخمدار والهبوط . فلا تكاد الأمة تزهو وترتفع ، ولا يكاد نجمها يتألق ممبرة عن ذلك بشلة من عباقرة الفكر والأدب والفن وبنظام من الحكم الديمقراطي والحياة الدستورية والعدالة الاجتماعية - حتى تذهب ريجها ويحف نسفها ، وتنضب قرائع بنيتها ، ثم تستغرق في سبات عميق يصعب جداً - ان لم يتعذر - ايقاظها منه . فللأمم أعمار كما للناس أعمار ، على حدّ تعبير ابن خلدون . وما فات من العمر قلن يعود .

وفي قبة سامقة من قم الصمود الإنساني ارتقع الأغارقة وباهوا الأمم والشعوب بسخاء عطائهم وعظم تراثهم ودقة احاسيسهم وسمو مشاعرهم . فلقد مرّوا في هذا العالم كما يمرّ الغمام فوق ارض قفر وواد غير زرع ، فكانوا كالأمل المشرق في عتمة اليأس . ثم مضوا كالعلم فاركين وراءهم الحضرة والنضرة والرواء لقوم غراث عطاش .

فإلى اليونان انما يرجع القسم الأكبر من تراثنا العقلي ومجدنا الفكري ، ولهم تدين الإنسانية بحلّ منتجاتها الفلسفية والأدبية والفنية . فقد شمع بهم

التاريخ وامتدوا بأيديهم على رؤوس الايام وهام الحقب وغزوا بأفكارهم خيرة
المقول والأفهام . ان كل ما قيل ويقال في وصفهم ادنى مما يجب لهم . فهم
كالشمس في رابعة النهار يرتدّ البصر عنها خاسئاً وهو حسيراً وحسبهم فخراً
ان اللحظات الفذة في تاريخ الأمم والشعوب التي أعقبتهم تعبق بنفحاتهم
ويفوح منها شذى أريجهم .

لقد قهرهم الغزاة عسكرياً ، ولكنهم قهروا غزاتهم حضارياً ! فاذا هؤلاء
يركعون بين خرائب اثينا ويقبلون مواطىء أقدام الفلاسفة اليونان وشعرائهم
ومصورهم ويقادرون الأرض التي قدّسها الفكر وقد هانت مطامعهم وصفرت
حرايبهم ولانت قسيّتهم ونبالهم . وبعد أن كانوا غزاة تافهين وبرابرة عتاة
جبارين ، اذا بشوكتهم تنخضد ، واذا بقناتهم تلين ، واذا الناس غير الناس ...
تند صقلتهم اثينا وهذّبت مشاعرهم أطلال المدينة العظمى ، وجعلت منهم
رسلاً للفكر والحضارة .



اجل ، ان اليونان هم اساتذة العالم القديم . والأوسط والحديث . كيف لا وهم
رواد النزعة العقلية في العالم وطلّاعها ، وهم جنود الفكر الخالص الذين آمنوا
بالمقل كأول من آمن وتعلقوا بالمعرفة لذات المعرفة ، لا لتحقيق مغنم او دفع
مغرم . فطلب المعرفة لذات المعرفة ، اي للمتعة العقلية التي تنتج عنها ، بدعة
جديدة ابتدعها الأغارقة وكانت مزيتهم الاولى التي فاخروا بها أمماً سبقتهم
او عاصرتهم ، والتي كانت نبراساً للأمم أعقبتهم . فالفلسفة اصلها يوناني ،
وروحها يوناني وعبريتها يونانية . وما من فكر اشرب او فيلسوف قام او
رجل أوتي الحكمة وانتالت عليه المعاني ، إلا وبسداً باليونان وبني فلسفته على
اساس من فلسفة اليونان ، وأبرز افكاره وآراءه من خلال افكار اليونان وآراء
اليونان ، فأعظم باليونان اساتذة للفكر والحضارة ، وأكرمهم بهم رسلاً للحق
والخير والجمال !

لقد أوتي اقوام كثيرة قبل اليونان حكمة وفكراً وحضارة وفناً ، ولكن الحكمة التي اختلفت بها اليونان كانت فريدة في نوعها وإليها وحدها ينصرف اسم الفلسفة بمعناها الدقيق . فلئن قوِّلت بعض الحضارات السابقة الى كثير من الحقائق التي عرفها اليونان إلا انها لم تستطع ان تصوغ ذلك في منهج موحد سليم ونظرية عقلية متماسكة وفي كل منسجم شامل .

هذا وان فضل اليونان على غيرهم من الأمم والشعوب ليس في وضع المشاكل والحلول المناسبة لها بقدر ما هو في قدح الزناد وإطلاق الشرارة الاولى للتفسير العقلي والتفكير المنهجي والتعليل المبني على المنطق والاستدلال ، والبعيد عن الهوى والاسطورة والتقاليد الدينية ، وبالتالي البعيد عن كل سلطة غير سلطة العقل . قابله والانتلاق يتطلبان دائماً أصالة وعبقرية ووعياً لا تتوفر إلا في التفكير المبدع والعمل الخلاق . فاليونان هم أول من قدم المنهج وأشرع الطريق ، وأول من وضع الأسس وحدّد المشكلات والاتجاهات الرئيسية التي سارت عليها الفلسفة حتى اليوم .

وليس معنى هذا ان الأمم الشرقية خلّت من كل تفكير فلسفي وتمحيص عقلي . كلا . فلقد كان لدى الشرقيين عناصر هامة من التفكير الفلسفي والحكمة العقلية . لكن هذه العناصر لم ترتق الى مستوى البحث النظري المنظم والنظرة الكلية الشاملة ، بل لقد ظلت محجوبة بسحب كثيفة من المذاهب الدينية والاساطير الشعبية والاهتمامات العملية . فضلاً عن انها ظلت مفككة مقطعة الأوصال . ومع انها لم تستطع ان تتخلص من هذه الشوائب لتتبلور وتستقل بنفسها ، إلا انه كان فيها أصالة لا تنكر وكان لها طابع متميز وملامح تركت آثاراً واضحة في التفكير اليوناني ، و - عن طريق هذا التفكير - في التفكير الانساني كله .

ولبيان خصائص كل من التفكير اليوناني والتفكير عند الشرقيين ، نلقي نظرة عجيلى على صور التفكير عند الأمم الشرقية القديمة التي كانت لها حضارات عريقة او تقاليد عقلية راسخة وكان لها شأن كبير في التاريخ القديم .

ولنبداً بالمصريين . فقد كان الشغل الشاغل لحكاه المصريين القدماء وكان أكبر مضمّن تطهير النفس الانسانية وإعدادها للانتقال من دار الفناء الى دار البقاء . وأما التفكير النظري البحت والعمل العقلي الذي يكون رائده التفلسف للوصول الى الحقيقة المجردة فأمر بعيد عن مركز اهتمامهم ومقتضى حياتهم ، او قل انه يأتي في المرتبة الثانية اذا لم نقل في المرتبة الثالثة والاخيرة في سجل اهتماماتهم . ولذلك فلم يستطيعوا ان ينجبوا اي مذهب فلسفي بالمعنى الصحيح . فالتعاليم التي جاء بها حكام مصر القديمة رغم عظمتها ووصولها الى درجة عالية من سموّ الخلق ، ورغم الجهود التي بذلوها لإقامتها على فكرة التوحيد ، إلا انها ظلت تدّين بعبادة آلهة محليين ، كما كانت تفتقر الى معايير عقلية يضبطها المنطق ويكبح من جماحها الغيبي ويخفف من نزعتها السحرية الغالبة وإيمانها بالطلسمات والختارات . وبذلك فان العنصر الخلفي يضيع في هذا الخليط المشوش ويصبح حطاماً ^(١) .

وبعبارة اخرى ، ان النصوص العظيمة التي أفصح فيها حكام مصر القدماء عن سموّ تصوّرم للاخلاق وخلود النفس والمقاب في الحياة الثانية ، تبدو على حد قول البعض « كجزيرة صغيرة من العقائد الخالصة جداً تضيع في خضمّ واسع من النصوص السحرية » ^(٢) .

واذا كان قدماء المصريين قد وصلوا في الهندسة الى كثير من الحقائق ، إلا انهم لم يحلّوا من الهندسة علماً ذا علل ومبادئ . ولم يصلوا الى نظريات تشبه نظريات اقليدس ، وإنما هي افكار متفرقة لا تماسك فيها ولا رابطة بينها ولا جامع يجمعها كشأنهم دائماً في منتجاتهم الاخرى وسائر أقاليمهم ووجوه نشاطهم .

و اما الاكتشاف الحقيقي لعلمي الهندسة والحساب بنظرياتها وقواعدها ،
مع البرهان النظري على صدقها صدقاً يعمّ كل الحالات الجزئية ، فمن اسرار
الحضارة اليونانية (١) .

٢ - نمط التفكير عند الايرانيين

ولئن عجز المصريون القدماء عن الوصول الى عبادة إله واحد رغم ما قد
بدلوا من جهود صادقة في هذا السبيل ، فان الديانة الايرانية القديمة ظلت دائماً
يشوبها التفكير بوجود اصلين قديمين مديرين للعالم هما : اهورا مزدا
(Ahura Mazda) إله الخير وسبب النظام في هذا العالم والمسؤول عن إقرار
العدالة ومحاسبة النفوس بعد الموت عما اجترحت من السيئات في هذه الحياة -
وأهريمان (Ahriman) إله الشر والمرض والموت وملك الشياطين . فتقسم
الكائنات الى طاهرة ودنسة ، والصراع بين الخير والشر ، بين الجنة والنار ،
بين الألوهية والإنسان ، هذا هو لب المذهب الديني والعقائدي الذي يعرضه
الكتاب المقدس لدى الايرانيين : الزند افستا (Zend Avesta) .

ان ديانة الزند افستا هذه تتنازع بالتوازن العقلي الذي يسود فيها وبسمو
التفكير ، كما أن فكرة الألوهية فيها على جانب عظيم من العلو والرفعة ، غير
انه يتغللها - وهذا هو طابعها المميز كما هو آفتها ايضاً - ثنوية جذرية كما قلنا
ظلت تنمو وتكبر عبر الاجيال دون ان يستطيع التفكير الفارسي ان يتخلص
منها ، فضلاً عما فيها ايضاً من عناصر قديمة تتصل بهبادة النار والشجر
والنجوم والشياطين (٢) .

والأخلاق بدورها تنبثق من هذه الثنوية ايضاً . فواجب الإنسان هو ان
يفعل الفضيلة ويقول الصدق والحق ولا يجترح السيئات - وهي الخروج على

١ - الدكتور محمد ثابت القندي : فلسفة الرياضة ، ص ٣١ .

٢ - المصدر السابق ص ٣٨ .

القوانين والسفن التي وضعها إله الخير - ليجنب نفسه ومجتمعه سخط إله الشر . وبذلك فهو يعمل على انتصار الخير على الشر .

هذا هو أس^٥ الاخلاق عند حكماء ايران القدماء وهذا هو نمط تفكيرهم ، وهو تفكير لا مكان فيه متميز عن الدين . ولذلك لم يتمكنوا من وضع نظرية في الكون عميقة ولم تتكوّن الفلسفة عندهم نظاماً من التفكير مستقلاً قائماً بذاته يكون نتاج العقل الخالص . حقاً لقد وصلت بعض فرقهم الى نظرية ما في المعرفة ، ولكنها معرفة تقوم على أساس الذوق والكشف لا على أساس العقل والمنطق ^(١) . وهكذا حكم المصريين القدماء ، بل والأشوريين والبابليين ايضاً .

٣ - نمط التفكير عند الهنود

وأما الهنود فلمهم شأن آخر . فهم على ما يبدو الشعب الشرقي القديم الوحيد الذي يمكن ان يقال ان له أنظراً فلسفية يمكن التماس خطوطها العامة في الفيدا (Vêda) ، وهي الاسفار المقدسة التي تعبر عن تفكير الهند من القرن الخامس عشر حتى القرن السادس قبل الميلاد ^(٢) . ففي هذه الاسفار المتباينة منذ الريغ فيدا (Rig Vêda) - وهي أقدمها جميعاً - حتى الاوبانيشاد (Upanishads) البرهمانية - وهي الاسفار المتأخرة - كما في الاسفار التي أعقبها من لدن الفيدانتا (Vedânta) حتى المذاهب الحديثة ، في هذه الاسفار جميعاً نلمس في آن واحد الاستعداد العجيب لدى الشعوب الهندية للنظر الفلسفي الى جانب عجزهم الفاضح عن حلّ المشاكل التي يثيرها هذا النظر : من نحو القلق الميتافيزيقي للانسان امام سيلان الظواهر والكائنات والاشياء ، وسعيه الحثيث وراء مطلق ما - موجوداً كان او غير موجود - لا سبيل له اليه .

١ - المصدر السابق ص ٣٨ - ٣٩ .

٢ - المصدر السابق ص ٣٩ .

وبمحاوّل عبثاً المعثور عليه في باطن ذاته ، ليدرك ذلك الروح الذي فيه يفسج المكان وتتشابك أطرافه ، وليتحد به ، وليتخلص بواسطته من دورات التناسخ (Cycle des transmigrations) التي تنتظره ، وليحرره من الألم بقتل سلطان الرغبة فيه والقضاء على كل قملق له بالعالم ^(١) .

ومن خلال ذلك كله يشفّ مذهب في الحياة تحركه نفحة روحية واحدة رائدها التوافق التام في الطريق المؤدي الى السكينة (salut) : أعني الخلاص الذي يصل اليه السالك بإماتة كل رغبة فيه ، وكل حظ للنفس وكل مطمع . فهنا يكن البراهما او النيرفانا التي هي المثل الأعلى للبراهمة والبوذيين . انهم يتفقون جميعاً حول هذه الغاية رغم اختلافاتهم الميتافيزيقية وتباين آرائهم . وهذا الاتفاق حول الغاية وطريق السلوك يبين بوضوح طبيعة المذهبية الهندية وعدم ميالاتها أصلاً بالتصورات او الأفكار التي هي الأساس في كل نظر فلسفي عند اليونان او خلفائهم من الغربيين ^(٢) .

فالحياة الروحية التي ينشدها حكماء الهند لا تقيم وزناً كبيراً للتصورات العقلية . انها المقصد والغاية ، وكل ما عداها فإنما هو هراء في هراء . ان اكبر ممها هو التجرد عن الرغبة وترك كل حظ للنفس وسكون السالك مطرّقاً غاضاً بصره معرضاً عن جميع المحسوسات والقوى الجسمانية ، مقبلاً بكنه الهمة على التأمل الخالي من كل مضمون ، حتى يفنى عن نفسه وتغيب عن ذكره وفكره جميع الصور والرسوم ويتلاشى في مبدئه ويتحد به ... الى غير ذلك مما لا يفهمه الحديث ولا تشرحه العبارة ويضيق عنه نطاق العقل ولا يكشف المقال فيه غير الخيال . هذا هو طريق السلوك عند القوم ، وهو واحد في جميع المذاهب على اختلافها وتنوع صورها وأشكالها وتعارض اقوالها في النفس والشخصية الإنسانية ورب الأكوان بل ومسألة الوجود والعدم .

ومكثدا « فكأنما علم النشلة الهندية (orthodoxie indienne) غريب على الميتافيزيقا » على حد قول لافاليه بوسان (La Vallée - Poussin) (١) فهو لا يتقبل هذه الميتافيزيقا العقلية ، بل لا يحتمل اي إمكانية للقاء معها . وهو بنزعة اللاتركيدية التي تلقف موقفاً وسطاً بين النفي والإثبات لا يبالي بحل المشاكل بل حق ولا بوجود موضوع للتفكير (٢) . فالسالك عندما يقبل على التأمل فإن تأمله يكون بدون محتوى ، وعندما يكون مطرقاً مجتمع المهمة والفكرة فلا يسبقن الى ذهنك ان امرأ جلاً يحتذبه : فهو مطرق لا في شيء ، مجتمع المهم والفكر لا في موضوع !

وبذلك فإن الحكمة الهندية تختلف اختلافاً تاماً عن طريقة التفكير في المذاهب الغربية . فهذه الأخيرة حق وهي تشك وتنتفي ، تثبت أيضاً ما هي تدعي إنكاره ، وهي إذ تفعل ذلك إنما تشكك في معرفة الوجود أكثر مما تقول باللاوجود . إنها تبين الفارق الكبير بين الوجود الحقيقي والطريقة التي يظهر لنا عليها هذا الوجود ، وهذا في حقيقة الأمر لا يعدو ان يكون نوعاً من توكيد الوجود في ذاته ، بل لعله أوثق أنواع توكيده (٣) .

لكن الوجود في ذاته شيء غير معروف عند حكماء الهند . فهم عندما يلتصون خلال « المظهر » او الحداغ الحسي « الوجود » الواحد اللامتناهي المباطن (immanemt) للعالم ، فليس موضوع التأمل وغايته القصوى عندهم الوجود او اللاوجود ، إنما هو شيء ما ليس له اي شكل من اشكال الوجود المعروف او التخيل ، لا بالنسبة الى التفكير الإنساني ولا بالنسبة الى عقل خالص مطلق قياس ، كالعقل الإلهي مثلاً . فهو شيء بعيد ، بعيد جداً عن تصورات الإنسان ومداركه وحدوسه ، شيء لا يُسبر غوره ولا تعرف

١ - في كتابه « البوذية وديانات الهند » نقلًا عن شيفالييه ، المصدر السابق ص ٤٠ .

٢ - المصدر السابق ص ٤٠ .

ماهيته ولا تحدّ هويته ، ولا تحيط به المقول والأفهام ، وهو منفصل عن وجود الله وعن ديمومة النفس وجوهريتها ، وبالتالي عن كل ما يحول في الخاطر ويرسم في الذهن . ذلك بأن الرمز تبعاً للهند ، يعدل الرموز اليه ، وبتعبير أدق ، لا وجود للرموز اليه ، إذ لا يوجد إلا رموز . حتى ان الفلسفة بالنسبة اليهم لا وظيفة لها إلا تقرير الظواهر وتصويرها ، بحيث ان حركة الظواهر ، هي الحقيقة في ذاتها ، مهما تكن هذه الحقيقة مؤقتة خاطفة ، وبالتالي ، ان الحقيقة وهم سراب وخداع . ومن العبث ان نبحث عن شيء وراء هذه الظواهر ، إذ لا شيء وراءها على الإطلاق ^(١١) .

فلا شيء موجود ، والكل يصير . وبتعبير أدق ، ان الكل هو صيرورة بتغير جوهره فكل شيء فارغ ، والكل لا جوهر له ^(١٢) كما يقول بوذا . انه سيلان دائم وتعاقب من العلل الظلالية آخذ بعضها برقاب بعض ، او قل هو تحويل دائم لا ينقطع - لا اول له ولا آخر ولا حد ولا علة - لطراز واحد من الكينونة اليه يعود كل شيء ليفنى فيه ، دون ان يقال عنه انه موجود او غير موجود . هذا هو مذهب وحدة الوجود (panthéisme) او مذهب الألوهية المبسوثة في كل مكان (théopanisme) كما يستخلص من الميتافيزيقا البرهمانية ، وهو لبّ مذهب بوذا وكل تفكير خرج منه . وأما الشخصية الفردية والنفس وخلودها وفنائها في النيرفانا فصور لا معنى لها في علم النشعة الهندية الى حد بعيد ، ولا هي تهمها في قليل ولا كثير . فضلاً عن انه لا قيمة لها من حيث الخلاص ، بل ان هذا الخلاص لا سبيل اليه اذا اعتقد المرء بالوجود الجوهري للأنا او بديمومته وقيامه بذاته ، او اذا كان يصبو الى تحقيق ذلك ويمني النفس به ^(١٣) .

١ - المصدر السابق ص ٤٠ - ٤١ .

٢ - « Tout est vide , tout est insubstantiel » .

٣ - المصدر السابق ص ٤١ .

ولكن هذا لا ينبغي ان يؤخذ على اطلاقه . فيضرب من التناقض الذي يصادم كل من يفكر على اساس المعقول دون ان يحرك ساكناً في اصعاب الفلسفات التي إنما تقوم على اللامعقول - وهو تناقض يتميز به علم النحلة الهندية بحيث ان من لم ينتحله لم يكن منها ولم يُعَدَّ من جملتها - اقول بضرب من التناقض الفاحش يؤكد البوذيون الثواب والعقاب والمسؤولية في حياة اخرى غير هذه الحياة، حتى انهم يكفّرون كل من يعتقد بأن الموت من شأنه ان يضع حداً لحياة الإنسان على الارض وألا امل للانسان في البقاء .. فحذار من الرغبة ومن وساوس الرغبة ، إذ اننا سنكون هناك تبعاً لما نفكر هنا . فالأفعال التي كسبنا في هذه الحياة الدنيا لما كانت وليدة الرغبة وكانت سبباً في توليد الرغبة، فإنها عند النفس بإمكانيات مهيأة لأن تتجسد في حياة اخرى تؤتي فيها ثمارها . وهذا بالضبط ما يجب تجنبه والحذر منه اذا كنا نريد الخلاص^(١) . ولكي ننجو من الحياة الأليمة التي تفتجها الرغبة وتتجدد بها ، وكلا نقع فيها يسميه الهنود السمسرة (Samsāra) او الدورة الأبدية ، ذلك الشر الكوني الذي هو اصل الطبيعة الانسانية والذي هو وليد التعلق بالحياة ، وحتى لا نتعرض للتناسخ او دورة الأرواح التي تنتقل - بما قدمت ايديها في هذه الحياة - من مصير الى مصير ألم آخر لا نتجينا منه سوى الزفاناً^(٢) .

فهناك قانونان ينبغي إلزامهما والتقيد بهما : قانون التوقف عن العمل او عن الرغبة ، وقانون استئصال شأفة الرغبة . وفي التزام هذين القانونين ننجو من الفناء ونضمن البقاء في حاضر ابدى دائم لا يلحقه موت^(٣) .



١ - المصدر السابق ص ٤٢ .

٢ - المصدر السابق ص ٤٢ .

ان الفيدانتا^(١) (Védanta) يعبر عن المذهب الاسامي للبراهمانية ولكل تفكير هندي ، ألا وهو التوحيد بين براهما والنفس ، فوحيداً ينتج عن الشعور به انعدام الفردية التي هي مصدر كل شر .

ان الفلسفة الفيدانتية كما يعرضها اليوم راما كريشنا (Rama Krishna) تقوم على تحليل الحلم الذي لا يخرج في مجموعه ومحتوياته عن ان يكون انعكاساً (Projection) للعقل في الزمان والمكان والعلية . وانطلاقاً من هذا المعنى يذهب حكماء الهند الى ان العقل يخلق كل شيء ، سواء في ذلك موضوعات الحلم او موضوعات اليقظة ، حتى ان جميع هذا العالم التجريبي ما هو إلا حلم كوني عظيم ، ولا قيمة له تزيد على سائر احلامنا . وهكذا فكل شيء إنما هو من انتاج عقولنا ، وما الكون بأسره إلا سراب في سراب^(٢) .

ان تجربة النوم العميق التي يتوقف فيها نبض الأفكار ويسكن الجسم والروح ، وحيث يستيقظ فيها وجدان الصمت الخالص والفراغ والكينونة اللامتعينة والتي لا شكل لها ولا صورة - اقول ان هذه التجربة تسوقنا الى الاعتراف بأن اليقظة والحلم والنوم العميق ما هي إلا مظاهر لحقيقة واحدة بذاتها هي براهما ، الكائن سرمدي الاعلى . فهي في مظاهرها الثلاثة وليدة نشاط عقلي خلّاق او هي انعكاس له . لكن على حين ان حالة اليقظة تخترق الأشياء المحسوسة وتتخللها جميعاً ويكون لها تجربة بها، مما يضيف عليها بالنسبة اليها صفة الموضوعية والوجود الخارجي المستقل عن الانعكاس العقلي الجمعي الذي هو الاصل والغاية ، فان حالة الحلم تعيش الاشياء التي تنتج عن الرغبة ، بانعكاس العقل الفردي على ذاته ، وتمتص تكثرها وما فيها من تعدد وانتشار .

١ - الكتاب الديني للهند ألفه منكارا (Cambara) طر عهده شارلمان تأليفاً فلسفياً خالصاً تمجلى فيه واحدة (Monisme) مثالية للوجود لا تقبل بها التعددية (Pluralisme) للمعدة لسامكيا (Samkhya) .

٢ - المصدر السابق ص ٤٣ .

وفي الوقت الذي يحقق فيه المرء تجربة العالم الحسي كحلم ، فإنه يصل - بعد ان يبلغ من هذه التجربة غاية مداها - الى رؤيا روحية سرمدية لحقيقة هي في ذاتها سرمدية ساكنة يدركها بحدس مباشر يقتنص فيه الأنا الأساس الحقيقي للوجود ، المنزه عن الزمان والمكان والمبرأ من الحدوث والآنية اللذين هما علامة الوم وسمّة الخداع والسراب (١) .

ان ما يظهر من تناقض بين هذه التجارب الثلاث (اليقظة والحلم والنوم العميق) مصدره اننا نضمها جميعاً على مستوى واحد من الزمان . والتناقض سرعان ما يزول عندما ننسب الى اختلاف ظروف الانعكاس الزماني التي تجري هذه التجارب الثلاث فيها ، وعندما نعيد لتجربة النوم العميق قيمتها الحقيقية التي لا يعلها شيء من الأشياء ، تلك التجربة التي تتيج لنا منذ هذه الحياة بالذات الإنعتاق والتحرر والإتحاد والغبطة العظمى والبهجة القصوى . هناك ينعدم التمايز والتفريق ، وتنقطع العلائق وتوثر الذكريات ، ويتلاشى الكل في الكل ويضمحل ، ولا يبقى إلا الواحد الحق ، الكائن المطلق ، وهو واحد سرمدى غير متشخص ، ليس كمثل شيء ، لا تمايز فيه بوجه ولا صلة له بغيره (٢) .



ان التفكير الهندي - رغم مزاياه العظيمة ورغم جاذبيته وتأثيره العميق في التفكير اليوناني ، ثم في طرق التفكير في القرون الوسطى الاسلامية والمسيحية ، بل ورغم استمرار هذا التأثير في العصر الحديث - أقول رغم هذا كله يختلف اختلافاً جذرياً عن التفكير اليوناني ، وبالتالي لا يصلح ان يكون أساساً لفلسفة عقلية إيجابية معطاء . واذا نحن ترجنا هذا التفكير الى

١ - المصدر السابق ص ٤٣ .

٢ - المصدر السابق ص ٤٣ - ٤٤ .

لغة الوجود والمقولة ، قلنا انه ينكر الوجود والواقع والشخصية الانسانية ، ويساهم بذلك في تمطيل الملامح الرئيسية للتفكير الفلسفي كما برز عند اليونان ، دون ان يقدم له عناصر جديدة او يغذوه بدم يمنحه الحياة والنمو . ولكي ندرك اي خطر كانت ستعرض له الانسانية لو انها انسأقت في تيار النحلة الهندية فما علينا إلا ان نقارن بين ما أنجبه نط التفكير اليوناني وما أتى به التفكير الهندي . فان التفكير اليوناني قد وهب التفكير الانساني جميع المعاني العقلية الأساسية وجهاز العمل الكامل - المنطقي والوجودي - مما مكنتنا من تحقيق ذلك التقدم الرائع الذي تشهد به كل يوم خمسة وعشرون قرناً من التاريخ . وأما التفكير الهندي فانه على الرغم مما فيه من بصيرة عميقة وغنى في الحدس لم ينضج معينه ، إلا انه لم يصل قط الى التعبير عن ذاته في صورة ذهنية معقولة وفي مذهب متماسك مترابط قابل للنمو والمطاء يجمع بين الحقيقة والحياة ويساعد على التقدم ، كما فعلت الحكمة اليونانية والعلم اليوناني والفن اليوناني . فلقد 'نكب منذ البداية بمذهب وحدة الوجود وأتلفته أوهام الكشف والذوق ، فنكص على عقبيه و'شل' عن الحركة وضل' سواء السبيل .

والخلاصة ، ان التفكير الهندي قد حطم الانسان وهو يدعى تأليه الانسان

٤ - نمط التفكير عند الصينيين

ولننتقل اخيراً الى شعب عريق آخر في اقصى الشرق هو الشعب الصيني ولنفحص تفكيره عن كثب فنقول :

ان التفكير الصيني ينطبق عليه ما ينطبق على التفكير الهندي بوجه عام . وذلك لتقارب المناخ العقلي والتقاليد الدينية بين البلدين . فهو ايضاً يتم عن طراز رفيع جداً من الحكمة مغاير تمام المغايرة للتفكير اليوناني ولأنماط التفكير الاخرى التي تأخذ بتقاليد الفكر اليوناني والعقلية اليونانية ، ولذلك لم ينبج حتى عهد قريب اي حصيلة دائمة من شأنها ان 'تغني التفكير الانساني وتوسع آفاقه .

ارت الحضارة الصينية هي كما قلنا حضارة عريقة جداً وتشف عن اصالة قوية ، وهي من الشرق الاقصى وتاريخه بنزلة الحضارة اليونانية الرومانية من اوروبا وتاريخها . ولهذا الحضارة جذور عميقة في التاريخ . وقد انبثقت عن الديانة البدائية القديمة التي تنادي بعبادة السماء العليا التي اوجدت ما يقوم بين الاشياء من علاقات وربطتها برباط محكم من القانون والسببية والتي ترتبط بها ايضاً ارتباطاً وثيقاً بعبادة الارواح وبخاصة عبادة الاسلاف . وفي القرن السادس قبل الميلاد تقريباً جاء لاو - تسي (Lao - Tseu) وهو حكيم غامض اسس مذهب الطاوية (Taoïsme) الفلسفية ، فجدد هذه الديانة وأدخل فيها اصلاحات جمة . وأعقبه بعد ذلك بقليل كنفوشيوس (Confucius) او كونغ - تسي (Kong - Tseu) (٥٥١ - ٤٧٨ ق.م) فأعاد بناءها مرة اخرى هو وتلميذ له جاء بعده بزمان طويل اعتنق آراءه وانبرى للدفاع عنها اسمه مونشيوس (Mencius) او (Meng - Tseu) (٣٧٢ - ٢٨٨ ق.م) لكن مو - تسي (Mo - Tseu) (اواخر القرن الخامس ق.م) هو وحده الذي ابدل عبادة السماء اللامتشخصة بعبادة الله القادر على كل شيء ، رب السموات العلي ، الذي لا يخفى عليه شيء في الارض ولا في السماء يعلم خائنة الأعين وما تخفي الصدور والذي يريد الخير لعباده ويحب العدل ويحنو على جميع خلقه ^(١) .

ويبدو ان التفكير الفلسفي في الصين هو في جوهره وليد التصورات الطبيعية القديمة التي نشأت عن تقلب الليل والنهار وتعاقب الفصول والاشياء حسب الين (Yin) واليانغ (Yang) ؛ من نور وظلمة وحرارة ورطوبة ، وتوسع وتقلص ، والمذكر والمؤنث ، والأرض والسماء .. فتعارض هذين المبدئين وتعاقبهما وارتباطهما احدهما بالآخر وتغيرهما وفقاً لنظام الطاو - كل اولئك يفسر سير الحوادث وحياة العالم التي يدبر الله امرها من عليين وتشرف السماء العظمى عليها ^(١) .

هذا هو مصدر الفكرة المزيّزة على الحكمة الصينية والتي تقول بوجود قوى خفية تربط بين جميع الموجودات والحوادث في الطبيعة، من ادائها الى اقصاها ومن اعلاها الى اسفلها ، وهي التي تكفل النظام الدائم في العالم وتحقق الانسجام والاستقرار والسلام . وبهذا النظام المستقر الغامض يرتبط الإنسان ارتباطاً وثيقاً هو من الشدة والمثانة بحيث ان الفضيلة العظمى في حقه إنما هي الخضوع لهذا النظام وتوجيه سلوكه وفقاً له وتحريره من ذاته ليساهم في نظام الكون بالإتحاد به والفناء فيه . وهذا من شأنه ان يمد الإنسان بقوة سحرية هائلة للتنبؤ بالمستقبل والتأثير في الكون والحوادث وجعلها طوع بئانه ^(١) .

هذا هو لب التفكير الصيني. ففي تضاعفه تكمن ثنوية ميتافيزيقية تختلف كثيراً عن ثنوية فارس لم يلبث التأمل الفلسفي ان اخضعها لمبدأ الطاو (Tao). فالضدان الين (Yin) والينغ (Yang) ليسا مبدأين متعارضين احدهما في صراع مع الآخر، وإنما هما مظهران يكمل احدهما الآخر ولا يوجد احدهما إلا بوجود الآخر . ولا بدّ من اجتماعهما معاً لتحقيق النظام الكوني. وهكذا فالميتافيزيقا الصينية تقدم لنا عالماً تحكمه قوى متازجة لا حدّ لها تتفكك وتتألف وفقاً لمشيئته الين والينغ، من تنافر وتجاذب، وحب وبغض .. بتأثير العملية المتبادلة والحركة الدورية، تبعاً لمبدأ أعلى او «طريق مركزي». يسمى الطاو (Tao)، هو محور التعادل والتوازن والتضاد والتخالف ، وهو المدير الأعظم والجوهر الأوحد ، وما الين والينغ سوى مجرد صيغتين له . انه قلب ابدى سرمدي لا تدرك ذاته ولا يُعرف كنهه ، ولا يوصف إلا بطريق السلب ^(٢) .

وهذه البنية الايقاعية التي يشهد التاريخ بديمومتها واستمرارها يسمى السحرة الى التأثير فيها وامتلاك ناصيتها كما يسعون الى امتلاك الزمان والمكان

١ - المصدر السابق ص ٤٧ .

٢ - المصدر السابق ص ٤٨ .

الذين تفرض عليها الطار نفس الإيقاع. ويكفي الساحر ان يعرف الطار حق يسيطر على الزمان والمكان وبحقق النظام في العالم ويقيم المبدأ الأعلى للأشياء^(١). وهذا الطار عصي على العقل ينفر من جميع الصور المجردة والميكانيكية ، سواء في ذلك صور التفكير او صور الخضوع . ولذلك فإن الجدل عدوة اللدود ، ولشد ما يكره أهل الجدل الذين في مقدورهم افحام الخصم بطريق النقاش والمقارعة بالألفاظ ولكنهم يعجزون عن إقناعه ، إذ يستبدلون مناهج المنطق بمناهج الحكمة فيدخلون بذلك عنصر القسر حيث يجب ان يحل التفكير الحر وانصياع القلب والروح انصياعاً واعياً خالياً من كل إكراه لا يحجبه إغراء منطق او بهرج برهان. فالحقيقة لا يمكن الوصول اليها بالبلاغة والمنطق ، حتى ولا بالمعرفة التحليلية ، بل بالعلم اللدني والكشف الصوفي . انها لا تعرف بفن العبارة والمقال ، ولكنها تنال بالدوق والحال . انها لا تحصل بطريق التعلم والاستدلال ، وإنما هي إلهام ونفث في الروح لا يدانيه أي ضرب من ضروب المعرفة الأخرى ، سواء في موضوعه او منهجه وغايته . وشتان بين المعرفتين^(٢) .

وهذا الرفض التام للعقل ولبضاعة العقل يدخل في صميم العقلي الصينية القديمة . كما ان المنطق الذي هو من مقومات العقلي اليونانية يندد به الصينيون دائماً وليس له من مقابل لا في لغتهم ولا في تفكيرهم . ولذلك فإن العلية (السببية) ومبدأ عدم التناقض لا معنى لها في منطق الطار^(٣) ، كما كان الحال عند الهنود .

وهذه مسألة يتفق عليها جميع حكماء الصين من طاويين وكنفوشيوسيين . واذا اختلفوا في شيء فإنما يختلفون في المناهج والطرق التي ينبغي اتباعها لتحصل الحكمة ، اي في وسائل تعليمها ونقلها الى الآخرين^(٤) .

١ - المصدر السابق ص ٤٨ .

٢ - المصدر السابق ص ٤٨ - ٤٩ .

٣ - المصدر السابق ص ٤٩ .

فكنفوشيوس يعطي الأولوية للشعائر والطقوس الدينية باعتبارها أساساً للنظام الكوني والاجتماعي . فهو يركز كل الحكمة في الانسان الذي هو بالنسبة اليه موضوع المعرفة . وهو إذ كان لا يبالي بـصور التفكير ولا يعبأ بالميتافيزيقا بل يلقى بها جانباً ، ولا يهتم بشاغل الحياة بعد الموت ، إنما يرد كل شيء الى ما يطلق عليه اسم « الجن » (Jān) ، ذلك الفن من فنون الحياة الذي يحل محل العلم والفلسفة والسياسة والذي يستخلص منه نظاماً للأخلاق القائمة على قواعد وإرشادات سلبية (لا تعامل الآخرين ...) تتصل بتنظيم الروابط العائلية والتفاوت الاجتماعي والإيمان القوي واحترام حقوق الناس ... دون ان يكون فيها سوى قاعدة إيجابية واحدة هي ان يخضع الانسان لقانون السماء وتقاليده الآباء والأجداد . ان الغاية القصوى لهذه الاخلاق تحقيق الخير للدولة بإنفاذ الكرامة الانسانية وإقرار الانسجام بين الجار وجاره والصديق وصديقه وخلق ثلة من الناس متحدين متفاهمين تجمع بينهم الإلفة والمحبة ^(١) .

وخلفاً لـكنفوشيوس ، فان تشوانغ - تسي (Tchouang - Tseu) المتوفى سنة ٣٢٠ ق. م. وتلميذ لاو - تسي (Lao - Tseu) زعيم الطاوية وحبرها وإمامها إنما يعطي الأولوية للموسيقى التي تستوعب في ألحانها المساوية كل شيء في وحدة شاملة صامتة من الألوهية الكونية المتصلة المباطنة لنا ، تلك الألوهية التي تؤلف قانون العالم وتهب دفته وسورته ، والتي ينبغي على الحكيم ان ينزع اليها ويتحد بها ، بانفصاله عن الناس والمجتمع ، ليصل في خلوته الى السكون والظلام ، وليعيش لحظات فذة سعيدة من تفريغ القلب والسر (Vacuité beatifiante) تحرره من كل شيء ، حتى من سلطان الموت نفسه ^(٢) .



ان الحكمة الصينية رغم ما قامت به من محاولات صادقة للتجديد والانفتاح على الثقافات الاخرى فقد ظلت - شأنها في ذلك شأن الحكمة الهندية - بعيدة

عن المنطق والدقة والمقولية ، وبالتالي لم تستطع ان تنفذ الى تراث الفكر العالمي لتقدم له شيئاً ايجابياً بناءً وتسهم في رقيه وتطوره . فهي إذ كانت تفتقر الى التوازن العقلي لم تتمكن من وضع مذهب في الوجود والحقيقة يرضى عقل الإنسان ويشق له طريقاً من النمو المطرد المتواصل لا يعرف الحدود او السدود (١) .

كل ذلك يفسر لنا عقم هذه الحكمة التي لا تخلو من السمو في كثير من جوانبها ، غير انها لم يكن في مقدورها أن تضمن البقاء للحضارة الصينية إلا بتجميد هذه الحضارة . فهي على حد قول بعضهم (٢) : «تزييف صارخ للخلود لا مثيل له » . فلئن بقيت حتى الآن فإنما هو بقاء مستعار 'سدته الجود ولُحمته العقم . اجل انه بقاء ، ولكنه كبقاء المومياء محنطة في ظلمات القبور ! فما أخزاه من بقاء !



كل ما تقدم بين لنا بصورة واضحة لا لبس فيها ولا ايهام أن من الاغريق — وبعبارة أدق من اغريق القرن السادس قبل الميلاد — يجب ان نبدأ اذا اردنا ان نؤرخ للفكر الانساني ؛ لأنه انطلاقاً من هؤلاء الاغريق اخذ الفكر يجمع شتات نفسه ويعي ذاته بإزاء موضوعه ويواجه معضلات الوجود والحياة بروح جديدة . فالليونان هم أعرق الشعوب في التقاليد العقلية وأرسخها قدماً وأطولها باعاً . فقد بينوا لأول مرة المراد من العقل البشري وكانت لهم فكرة واضحة جديدة كل الجدة عن وظيفته والقصد منه ، فاستغلوه أعظم استغلال وجنوا منه اطيب الثمرات . فلم يكن الاغريقي ليشرم بالسعادة إلا اذا

١ — المصدر السابق ص ٥٠ — ٥١ .

٢ — Gilbert Brangues: Les Fondements de la pensée Chinoise .

نقل عن المصدر السابق صفحة ٥٢ .

استقصى الجزئي في اطار الكلي وربط الحالة الخاصة بالقانون العام . ففي التعميم يمكن رؤية الحقيقة كما هي واختبارها . والاغريقي يقنع على المعنى فلا يزال يستقصي فيه حتى لا يدع فيه فضلة ولا بقية . وهو كثير التعليل لما يقول . وكل هذه تقاليد جديدة كانت هدية اليونان الى الشعوب الاخرى .

فهم عندما كانوا يلاحظون الظواهر التي تقع امام أعينهم كانوا يفسرونها تفسيراً طبيعياً أولاً ثم عقلياً بعد ذلك دون ان يدخلوا اي سلطة خارجية غير سلطة العقل كآلهة والقوى الخفية والسحرية والعوامل الغامضة والخرافات والأساطير . وهكذا فقد حل علم الكون الجديد محل الاساطير ، كما حل النظام والقانون محل التحكم والهووى . فاذا لم يكن العالم متقلب الأهواء ، وبالتالي اذا كان خاضعاً لقانون ثابت فمن الممكن تفسيره . اجل ! ان الكون خاضع لنظام شامل وللمجموعة من القوانين لا تتخلف . انه كلٌ منطقي رياضي جميل وحق ، وبالتالي يمكن تفسيره بالعقل وحده . ماذا اقول ؟ حتى الله نفسه ، مقيد بسلسلة من القوانين والأنظمة لا تدع له مجالاً للتصرف بحرية واختيار . وما هذا النظام الشامل الذي تخضع له الاشياء والموجودات جميعاً ، وما القانون الذي يسير وفقاً له ، سوى قانون العقل . فالعقل هو قانون الاشياء ، كما أن الاشياء انما تسير وفق قانون العقل . والله والعقل لفظان مترادفان ، فالله إنما هو عقل خالص ، والعقل الخالص هو التعبير الفلسفي عن معنى الله .

بل لقد ذهب اليونان في تقديس العقل الى حد تكذيب ما لا يتفق معه ولو أبده الحس . فالمنطق اصدق من الواقع ، والعقل أحق بالاتباع من الحس . شاهد الحس بخطئه وشاهد العقل معصوم عن الخطأ . فما يخالف العقل فهو غير موجود ولو شهد الحس بوجوده ، وما يوافقه فهو وحده الموجود ولو لم يصل اليه الحس . ومن هنا تفرقتهم بين عالم الحقيقة والمثل وعالم الظن والوهم والخيال .

أرأيت ايماناً بالعقل اعظم من هذا الايمان ؟

أرأيت بين الشعوب القديمة شعباً ذهب في تقديس العقل مذهب اليونان ؟
أرأيت أمة عاشت تجربة العقل وعانت منها وغاصت على معناها كما فعل
اليونان ؟
فكل هذا فتح جديد له ما بعده .

فهم برفضهم تدخل السحر والأسرار والقوى الخارقة ابتدعوا بدعة
جديدة في تقاليد الأمم التي سبقتهم أو عاصرتهم . وبذلك فقد خطوا خطوة
حاسمة نحو العلم وأوجدوا بداية منهج إيجابي بنسأ لتفسير حقائق الطبيعة .
ومها قيل في سذاجة هذا التفسير وبعده عن الواقع فإنه يظل هو البداية
الواعية المنظمة للمنهج العلمي ولكل تفسير علمي منتج .



وليس معنى ذلك ان الإغريق قد ظهروا على مسرح الحياة فجأة وهم
يحملون طابعهم العقلي الفلسفي المتميز . فهم - كأبي شعب آخر - لم يُخلَقوا
أفذاً منذ النشأة الأولى . فما من شعب يأتي فذاً بالفطرة والولادة . فلقد
وقعوا في غمرات الأوهام والأحلام التي وقع فيها سوام ، وقارفوا في عصورم
السحيفة ما كان يقارفه غيرهم من ضلالات وخرافات بعيدة عن سميت العقول
تجد مثلها الأعلى في أساطير هوميروس وخيالات هزبود وما الى ذلك من
أقاصيص الميتولوجيا وكل ما يحوي القصص الشعبي من سذاجات . وبدت
منهم محاولات صبيانية لفهم الكون والوقوف على أسرارهِ ، بل لعلمهم كلوا
أكثر من غيرهم إيفالاً في هذه المأيات وأشد منهم 'بعداً عن المعقول وأكثر
منهم شططاً . لكن خلف من بعدم خلف أخذوا - ابتداء من القرن السادس
قبل الميلاد - يخرجون على المؤلف ويتعدون عن المأثور ، فجعلوا يختلسون
من شواغلهم واهتمامهم بشؤون حياتهم سويحات خصبة يفرعون فيها الى البحث
والنظر والنصوص على معنى الكون والحياة وأمرار الوجود . وما زال هذا
المنهج العقلي البسيط يترقى وينمو حتى بلغ قصاره في القرن الرابع قبل الميلاد .

والسبب في هذا الامتياز الذي يتمتع به اليونان لا يعود الى انهم مخصوصون - دون غيرهم من الأمم والشعوب - بعقل مطبوع على البحث والنظر وطلب المعرفة لذاتها وللمتعة العقلية الناشئة عنها . فهذا الرأي لا يمكن قبوله اليوم لأن أدواقنا لم تعد تقبل تفسير الخصائص الذهنية على أساس عنصري . فعنى المتوحشين لهم القدرة على الاستنباط وعلى التفكير المنطقي والحجج العقلي والجدل والتكهن . والله در دربيرغ (Driberg) حين قال : « من المتوحشين مفكرون وفلاسفة ومنجمون وزعماء ومخترعون » ^(١) . فضلاً عن ان نتائج اختبارات الذكاء تثبت ان الفروق بين الأمم والشعوب إنما هي فروق حضارية تاريخية وليست فروقاً تكوينية أساسها السلالة او الجنس . فالعقل الانساني لا يختلف من أمة الى أخرى مهما كان الفارق الاجتماعي والسياسي بينهما كبيراً ، إنما الاختلاف في الظروف المتاحة والفرص المتوفرة وأوضاع الحياة وملابساتها . فليس أبعد عن الحق من القول بأن طلب المعرفة لذات المعرفة مزية من مزايا العقل الآري عامة والشعب اليوناني خاصة ، وان الأمم الأخرى التي لا تمت الى الآريين بصلة إنما تطلب العلم للمنفعة وتعتنى بالمعرفة تبعاً لما تستفيدة منها في معاشها ، وبالتالي من خطر الرأي وسوء القالة الزعم بأن العقل اليوناني يتركب في أصل الفطرة والطبع على غير التركيب الذي استقر في السلالات البشرية الأخرى . إنما العقل البشري واحد في اليونان وغير اليونان . فلا اختلاف هناك في أصل الفطرة والطبع بين عقل يوناني وعقل غير يوناني ، وإنما يقع الاختلاف لأسباب تاريخية وحضارية تجوز على اليونان كما تجوز على غيرهم من الشعوب الأخرى ، شرقية كانت او غربية .



ومعنى ذلك انه لا اساس للقول بالمعجزة اليونانية ، فليس في الأمر معجزة او ظاهرة خارقة للعادة ، إنما هي ظروف سنحت لليونان في فترة من فترات

١ - نقل عن بليامين فارتن : العلم الإغريقي ، الجزء الاول ، ص ٢٣ .

التاريخ لم تسنح لغيرهم ، وهي لم تسنح لهم إلا لفترة قصيرة جداً ليست شيئاً مذكوراً في تاريخ اليونان الطويل لم تلبث بعدها العقلية اليونانية ان جف نسفا ونضب معينها فجمدت في مكانها لا تستطيع حراكا .

ان القول بالمعجزة اليونانية وليد التعصب والهوى ، او على الأقل نتيجة للكسل ولعدم الرغبة في مواجهة المشاكل . فارنست رينان (Ernest Renan) وهو من اقطاب الفكر في القرن الماضي ، وقف مشدوهاً امام عبقرية اليونان ، لكنه لم يشأ ان يחדش هذه العبقرية بإعادتها الى أسبابها الطبيعية فعمد الى كلمة غامضة يُنفس بها عن فشله في تفسير ظهور العلم عند اليونان بعوامل طبيعية معقولة ، هذه الكلمة هي المعجزة اليونانية .. وهو يعني ان المعجزات اذا كانت من نوع ديني فإن معجزة اليونان إنما هي تأسيس العلم . ولقد ذاعت عبارة رينان هذه في اوساط المؤلفين الغربيين الذين يشاطرونه الرأي ويعتقدون مثله ان العلم عند اليونان لا يمكن رده الى اسباب وعوامل طبيعية بل يجب رده الى عوامل خارقة للمادة من قبيل المعجزات التي ترد في الأديان .

لكن مقالة رينان قد مضى عهدها . فإذا كان لهذه المقالة بعض العذر في القرن الماضي فما عذر من يأخذ بها اليوم بعد ان تقدمت الدراسات التاريخية والنقدية ؟

اجل لقد بطل القول بالمعجزة اليونانية اليوم . فهذا مؤرخ كبير من مؤرخي العلم احدث عهداً من رينان وأرسخ منه قدماً في تاريخ العلم هو جورج سارطون الذي تحاشى الخطأ الذي وقع فيه رينان ورجال مدرسته . ففي رأيه ان « من سذاجة الأطفال ان نفترض ان العلم قد بدأ في بلاد الاغريق . فإن المعجزة اليونانية قد سبقتها آلاف الجهود العلمية في مصر وبلاد ما بين النهرين وغيرها من الأقاليم ، والعلم اليوناني كان إحياء أكثر منه اختراعاً ... » (١) .

هذا ما استقر عليه الرأي بين الباحثين الغربيين اليوم . وليس هو مجرد رأي شخصي لسايطون وحده وإنما هو يعبر عن اتجاه جديد بدأت تتخذها الدراسات الحديثة في تاريخ العلم والفكر . فليس في الامر معجزة اذن ، وإنما هي عوامل طبيعية من البيئة والعصر تأثر بها اليونان ، وعناصر شخصية من الاستعداد الفطري لا يد للسالة او الجنس فيه ، إذ لا تخلو الامم والشعوب - مهما كان موضعها في سلم التطور والنضج السياسي والاجتماعي - من أفراد قلائل ، بل قلائل جداً ، على جانب كبير من الذكاء ، كما لا تخلو ايضاً ، وبنفس المقدار ، من افراد قلائل ، بل قلائل جداً ، على جانب كبير من الغباء . فالذكاء او الغباء هما قدر جميع الامم والشعوب ، فإذا ما تساوت في شيء فإنما تتساوى فيها ، ثم تأتي ظروف التاريخ والبيئة والحضارة فتطمس من المواهب ما تطمس - جهلاً او عمداً - وتُذكي منها ما 'تذكي' ، بالتربية السديدة والتوجيه المهني .

وعلى هذا يمكن تفسير امتياز الإغريق بالتأمل العقلي والبحث النظري الذين أنجبا العلم والفلسفة بين ظهرانيهم ، بعوامل طبيعية عدة . أمهما اثنان :

١ - تحرُّر الإغريق - ابتداء من القرن السادس قبل الميلاد تقريباً - من ضغط العقيدة الدينية ، وبتعبير أدق ، من نفوذ رجالها . فلقد نشأت بلاد اليونان وتطوّرت دون ان ينشأ فيها كهانة قوية لها نفوذ واسع كذلك الذي كان يتمتع به رجال الدين في مصر وفارس والهند . وها هي ذي أوروبا نفسها لم تدخل التاريخ إلا بعد انتصار أحرار الفكر فيها على الكهانات القوية التي حجرت على العقول وفرضت وصايتها على الفكر والعلم فلم تسمح بها إلا في حدود النصوص المقررة . وقد استطاعت الكهانة الأوروبية ان تفعل ذلك على حدائنه عدها نسبياً ، فما ظنك بالكهانات الشرقية القديمة ذات الجذور العميقة في التاريخ البعيد ؟

٢ - تحرُّر الإغريق من الملك المضوض ونفوذ الحكام . فكما تخلصوا من ضغط الكهانة فقد تخلصوا ايضاً من تحكم رجال السياسة وبتعبير أدق من انفرادهم بالسيطرة وإغراق المواطنين بالواجبات دون إعطائهم متسعاً من

الحقوق . فاذا كانت حكومة أثينا قد أثقلت كاهل الناس بالواجبات فإنها قد اعطتهم في مقابلة ذلك حقوقاً كثيرة قوّت فيهم الشعور بالمسؤولية وعززت من شخصية الفرد وارتفعت عن التضعية بها في سبيل المصالح السياسية والأطماع العسكرية . لقد كانت هناك رقابة قوية على سلوك الحكام بحيث لم يكونوا ليقطعوا امراً إلا بالرجوع الى مجلس الشيوخ ومناقشته على رؤوس الأشهاد . وما أضعف سلطة الدولة في بلاد اليونان في العصر الذي تتكلم عليه ظروف حياتهم الجغرافية والطبيعية ، إذ لم تكن تلك البلاد اكثر من حطام من الجزر وأشباه الجزر تتناثر هنا وهناك بين الشاطئ الاوروبي والشاطئ الآسيوي والأفريقي لا تتسع كبراهما لأكثر من بضعة آلاف من السكان وتضيق صغرها عن بضع عشرات . فلم يكن من السهل ربط هذه المتناثرات المبعثرة في دولة قوية متمسكة . وقد نتج عن ذلك جميعاً أن الدولة لم تكن لتتدخل في حرية القول والعمل والفكر ، بل لم يسعها ذلك لحسن حظ بنينا وظروف الحياة فيها ما نرى .

فطبيعي بعد كل هذا ألا يذوب الأفراد في جهاز سياسي ضاغط يحثم فوق الصدور وألا يعيشوا أسرى للأطماع والنمرات ، فيشعر كل فرد حينئذ بالأمن والدعة والطمأنينة ويحتفظ بشخصيته واستقلاله بنفسه ، فيفتتح وعيه وينطلق تفكيره حرّاً من كل قيد ، فأعداء اعداء الفكر الضغط وكبت الحريات تمارسها سلطة غشوم دينية او زمنية .

فليت شعري ! كيف لا يُذكي جو كهذا الجو الخصب الريان ، المواهب الكامنة في الأفراد والجماعات وكيف لا يطلق الامكانيات الزاخرة ما دام تركيب العقول وآلية التفكير والسليقة الفطرية متشابهة لا اختلاف فيها ولا تباين ، مهما اتسعت مسافة الخلف بين الأمم والشعوب ؟

وعلى كل حال لم تعرف اليونان القديمة سيطرة الملوك ولا سيطرة الكهان ، فذهبت في حرية القول والفكر والعمل من جميل المذهب ما بزت به شعوب

العالم القديم قاطبة ، وأقبل رجالها وقادة الرأي فيها على تراث الشعوب التي هي أعرق منهم في الحضارة وأرسخ قدماً ، فاهتدوا يهديه وسخروه لأغراضهم وانتقموا به أيما انتقام في تحقيق ذاتهم وتمتق وجودهم . لقد كان أداة للعمل في أيديهم وفرصة سابقة سنحت لقرائتهم ، ففجرتها وأورث تارها وملأت الآفاق بآياتها . ولا تزال حتى اليوم ننعم بخيراتها ، رغم توالي الأزمان وكر العصور والأدهار !

اجل لقد اقبل اليونان على اصول حضارة سبقتهم ينهلون منها ما وسعهم ان ينهلوا . إذ لم ينشئوها إنشاءً ، بل هي وليدة افكار سابقة مرتت بمراحل متعددة من التلاحق والتفاعل والتطور فتناولتها يد صنّاع وصهرتها بالتأمل والدرس حتى تمخضت عن تلك الزبدة في الفكر الإنساني الرائع « ان ما ورثه اليونان من الحضارات أكبر مما ابتدعوه وكنوا الوارث المدلل المتلاف لذخيرة من الفن والعلم مضى عليها ثلاثة آلاف من السنين ، وجاءت الى مدائنهم مع مفاتيح التجارة والحرب . فاذا درسنا الشرق الأدنى وعظمنا شأنه فإننا بذلك نعترف بما علينا من دين لمن شادوا بحق صرح الحضارة الأوروبية والأميركية » وهو دين كان يجب ان يؤدّى منذ زمن بعيد » (١) .

وبما هو عميق الدلالة في هذا الباب ان الاغارقة الاصليين في ارض اليونان وفي جزيرة اقريطش لم تكن لهم فلسفة ولا نبغ منهم حكماء متفلسفون ، وانما نبغ من نبغ من فلاسفة اليونان لا في بلاد اليونان الاصلية ، بل في المستعمرات اليونانية الواقعة على الشواطىء الآسيوية او الجزر القريبة منها . ولم تنتقل الفلسفة الى اثنينا إلا بعد ان قطعت في هذه المستعمرات شوطاً لا يستهان به . ومعنى ذلك ان اختلاط اليونان بالامم الشرقية ذوات الحضارة العريقة بالحجرة والمصاهرة والتجارة والفتح كان له فضل كبير في تنبيه اذهانهم

الى البحث في اصل الوجود وعلل الاشياء ، وإلا لما ظهر الفلاسفة الاولون في اطراف تلك المستعمرات ، بل لظهروا في بلاد اليونان الاصلية .

يضاف الى ذلك انه لا اساس للقول بوجود شعب نقى خالص لم يمتزج بغيره من الشعوب ، ولا سيما اذا كان هذا الشعب يقع على خطوط المواصلات العالمية وفي منطقة تلتقي فيها حضارات متعددة كالشعب اليوناني . فالقول بوجود شعب يوناني خالص اسطورة يروج لها بعض^(١) الاوروبيين زوراً وغروراً . فمن الثابت اليوم ان الاغريق لم يكونوا شعباً تجمعهم وحدة الجنس والدم والتاريخ والعقيدة ، بل لقد كانوا قوماً مختلطتي الاصول وشعوباً متعددة ربطت بينها رابطة الجوار والمصالح والحروب . وعلى ذلك فإذا كان من غير الممكن اثبات السلالة اليونانية الخالصة للشعوب التي تنازرت بين آسيا الصغرى وتركيا وجزر الارخبيل وأرض اليونان الاصلية وصقلية وجنوب ايطاليا وشمال افريقيا ، فكيف يمكن اثبات هذه السلالة لجميع الفلاسفة الذين انجبتهم جميع هذه المناطق في فترة قصيرة جداً من تاريخها الطويل ؟

وليس معنى هذا اننا نقلل من شأن المبقرية اليونانية . كلا . فالمبقرية اليونانية شيء ، ووم المعجزة اليونانية المبني على دعوى المنصرية شيء آخر . فإذا كان للمبقرية اليونانية اسبابها التاريخية والجغرافية والاقتصادية والحضارية فلا سبب للمعجزة اليونانية إلا أوهام المنصرية وخواصها الاسطورية التي لا تصمد للبحث العلمي المجرد ولا للدراسة الموضوعية النزيهة .



والخلاصة ، لم ينبغ اليونان لمزية لهم في طبيعة التركيب وأصل الفطرة ، وإنما هي كما قلنا عوارض البيئة والتاريخ والحضارة أورثتهم حرصاً على الحرية في حياتهم الاقتصادية والسياسية وجعلتهم مرني العقل والطبع سريعى التهيج

١ - ونشدد هنا على كلمة « بعض » لأن اكثر العلماء اليوم ليسوا على هذا الرأي .

والحساسية الى أقصى مدى مستطاع. وهذه الموارد تُجوز على اليونان كما تُجوز على غيرهم . فالسبب اذن انما هو سبب حضاري بحث لا جنسي تكويني . فكل ما في الامر انه أُبيح لهم ما حُرِّم على غيرهم ، أُبيح لهم ان يفكروا بمنأى عن كل ضغط او إكراه ، في وقت كان يُضيق فيه على الآخرين وتُخصى عليهم أنفاسهم . فجمد هؤلاء وانطلق اولئك لا يلوون على شيء . فلا معنى اذن للنوص على اصول التركيب والتكوين . فلو لم يُتَح لليونان هذه الحرية الغضة ذات الحلقة ، ولو لم يُمكن لهم في مذاهب الاستقلال في الرأي والفكرة اذن لما انتالت عليهم المعاني كالسما المدرار ، ولما كانوا ملوك الرأي وأرباب الحكمة ، ولما كُتب لهم الخلود على تطاول الزمان والمكان . ولو كان لأصول التكوين والتركيب بعض الخطر في حياة اليونان لما انقضى عصرهم الذهبي ولما غاض ما قاض من قرائعهم ، وبالتالي لما اندرسوا كما اندرست أمم من قبلهم ومن بعدهم ولما تدهوروا في عصور الجود والإفقار . وحسبنا دليلا على ان اليونان كغيرهم من الأمم والشعوب انهم منذ القرون الأخيرة قبل الميلاد لم يظهر منهم فيلسوف واحد الى هذه الايام .

فلنأنا الأيام دول ، وتلك عبرة وذكرى لكل معتبر ...

الفصل الثاني

أطوار الفلسفة اليونانية

يكاد يكون من الثابت اليوم ان العقلية اليونانية بدأت تفلق من سباتها العميق في إيونيا على شاطئ آسيا الصغرى في القرن السادس قبل الميلاد، وأن الأيونيين هم الذين بدأوا يرثون البحار ويؤسسون المستعمرات ويرقون الفنون ويعيشون تلك الحياة الكاملة الحرة التي أصبحت من خصائص الاغريق . ففي إيونيا استمرت الثقافة المينوية القديمة باقية تتركاً ، وفي إيونيا كان الاتصال المباشر بمحضارات الشرق العريق . وفي إيونيا أيضاً وُلد أول شاعر من شعراء المأساة الاغريق : هوميروس ، صاحب الإلياذة والأوديسة ، إنجيل اليونان القدماء .

فن الطبيعي اذن ان تكون إيونيا مهبط الوحي ينثال على مفكرها وأرباب الرأي فيها ، ومن الطبيعي ان تقود الحركة الفلسفية العظيمة في بلاد اليونان قاطبة وأن تحمل المشعل الذي سيضيء الافاق .

واذا كان التفكير الفلسفي قد نشأ في إيونيا فإنه قد نما وازدهر في صقلية وجنوب إيطاليا . لكنه لم يرق الى مرتبة الفلسفة الحقيقية إلا في أثينا حيث بلغ غاية مداه في فترة قصيرة نسبياً ليست شيئاً في أعمار الأمم ، ولكنها على

قصرها كانت فترة وضاءة فذة في تاريخ اليونان . فالأعمار انما تقاس بالمآثر والأعمال ، لا بطيئ السنين والأزمان . فقد انتج اليونان في هذه الفترة القصيرة اعمالاً فنية وعقلية وأدبية رائدة ، وأورثوا الانسانية ذخيرة من العلم والحكمة لا تزال حتى اليوم نطلب رفدها وتتغذى بلبانها .

وكان القرن الرابع قبل الميلاد هو العصر الذهبي لهذه الذخيرة ، فهو العصر الذي وصلت فيه الأمة اليونانية الى اقصى ما كان يمكن ان تصل اليه من مجد سياسي وعلمي وأدبي . وكان لذلك كله بالطبع أثر ظاهر عظيم الخطر في حياة من شهد من الناس ، لا سيما اذا كان له قلب ذكي وعقل راجح وبصيرة نافذة وطبيعة جيدة قيمة كسقراط وأفلاطون وأرسطو .

لكن اثينا التي اشرقت ذلك الاشرارق الباهر وكانت حاضرة العلم والفكر والأدب ومنزل عرائس الشعر وآلهة الحكمة - لكن اثينا هذه لم تلبث ان امتزجت بموارض الضعف والهزال ، فرانت عليها غاشية الجلود والتعجب وأصابها ما يصيب الشعوب كلما خارت العزائم وضعفت الهمم . ومضت اثينا وبلاد اليونان قاطبة تغط في نوم عميق لا يبدو انها اوشكت ان تستفيق منه . وعلى ذلك فقد مرت الفلسفة اليونانية بثلاثة اطوار :

(١) طور النشوء والنمو (٢) طور الينوع والنضج (٣) طور الجلود والانحطاط .

ففي الطور الاول نشأت الفلسفة اليونانية ونمت وتمرعرعت ، وكان ذلك قبل سقراط . ولذلك تسمى هذه الفلسفة « فلسفة ما قبل سقراط » . وفي الطور الثاني بلغت هذه الفلسفة اقصى ذروتها وغاية مداها ، ويمتد هذا الطور من سقراط حتى ارسطو .

وفي الطور الثالث والآخر اخذت في التدهور والذبول ، ويمتد هذا الطور حتى بدء القرون الوسطى .

وسندرس هذه الاطوار على التوالي حسب اهميتها بالنسبة الى الفلسفة الاسلامية .

الفصل الثالث

الفلسفة اليونانية قبل سقراط

استهلت الفلسفة اليونانية فجر حياتها بالبحث في اصل الكون وطبيعته ؛ وكان ذلك امتداداً طبيعياً لشغف شعراء المأساة الاغريق الذين كانت لهم شطحات اسطورية خصبة في تفسير نشأة الكون وعلاقته بالآلهة ^(١) . لكنها شطحات لا تخلو مع ذلك من الايمان بشيء من القانون يحكم سير الحوادث ويضبط نظام الأشياء . مما جعل هوايتهد (Whitehead) يطلق على شعراء المأساة هؤلاء لا اسم « الفلاسفة الاوائل » كما يسمون في العادة ، بل اسم « المؤسسين الحقيقيين للتفكير العلمي » .

وأول فيلسوف بحث في اصل الكون وطبيعته هو طاليس الملطي (Thalès de Milet) (المتوفى حوالي سنة ٥٤٧ ق. م.) الذي قال ان الماء هو اصل كل شيء . وليس المهم في ذلك رده الأشياء الى الماء ، إنما المهم انه :
١ - كان اول من عبّر عن افكاره بعبارات منطقية معقولة . فهو لم يفسر الكون بالخرافات والاساطير ، ولا بالقوى الخفية وقوى الآلهة بل على اساس عقلي علمي معلل ، يرتبط فيه المعلوم بالعلّة ارتباطاً وثيقاً .

١ - كما هو الحال عند هزود مثلاً .

٢ - كان اول من أرجع الكون كله الى عنصر واحد. فلقد رأى من خلال تعدد صور الاشياء وتباينها وحدة شاملة تكن ورامها ، اليها تترد جميع الأشياء ، وعنهما صدرت . فتعدد الأشياء الظاهر للحس امر سطحي لا قيمة له ، إنما المهم ما يكن وراءه . ان طاليس لا يهتم بتنوع الكائنات والأشياء ، إنما يعنيه القوس على الحقيقة البسيطة الواحدة التي تضرب في الأعماق ، دون نظر الى ما يبدو للحس الظاهر .

وسواء فشلت محاولته هذه ام لم تفشل فهي المحاولة الفلسفية الاولى التي تنظر الى الكون نظرة كلية شاملة وتضع له تفسيراً واحداً يستوعب جميع جزئياته .

وليس همنا بعد ذلك كثيراً قوله ان كل الأشياء كانت في الأصل ماء ، او قول انكسندريس (Anaximandre) (المتوفى حوالي سنة ٥٤٧ ق. م .) تلميذه من بعده بأن الأصل هو اللامحدود او اللامتناهي ، او قول انكسيمينس (Anaximène) (المتوفى حوالي سنة ٥٨٠ ق. م .) بأنه الهواء ؛ او قول اكزينوفانوس (Xenophane) (المتوفى حوالي سنة ٤٨٠ ق. م .) انه التراب ؛ او قول هيراقليطس (Héraclite) (المتوفى سنة ٤٧٥ ق. م .) انه النار ؛ او قول امبيدوقليس (Empédocle) (المتوفى حوالي سنة ٤٣٥ ق. م .) انه هذه العناصر الاربعة جميعاً ، او قول برمينيدس (Parménide) (المتوفى سنة ٤٥٠ ق. م) انه الوجود ، او قول ديمقريطس (Démocrite) (من رجال القرن الخامس ق. م .) ولوقيبوس (Laucippe) (من رجال القرن الخامس ق. م .) انه الذرات ؛ او قول انكساغوراس (Anaxagore) (المتوفى سنة ٤٢٨ ق. م .) انه عدد لا نهاية له من العناصر او البدور يحركها عقل رشيد حكيم بصير الخ .

اجل ان كل هذه الافعال لا تهمنا ، إنما همنا منها انها جميعاً لم تقم إلا على اساس من التفكير العقلي المجرد وانها قد نظرت الى العالم في إطار من الكلية

الشاملة واستوعبت في فكرة واحدة او افكار قليلة ، فأذابت الفوارق بين الاشياء وتجاهلت ما بينها من اختلاف وتنوع وربطتها بشبكة من العلاقات جعلتها شيئاً واحداً بعد ان كانت اشتاتاً مبعثرة .



وبلاحظ على هذه الفلسفات جميعاً انها كانت متجهة نحو العالم الخارجي ، عالم الارض والسماء وسعة الأفلاك . وأما العالم الداخلي ، عالم الذات الذي هو مصدر الاخلاق وموطنها ، وأما العقل الذي هو مصدر المعرفة ومستقرها ، فقد كانت الفلسفة اليونانية آنذاك لا تزال بعيدة عنها ، قاصرة عن النفاذ اليها واستيعابها . فان البحث في الطبيعة أقرب منالاً من البحث في الذات وأيسر وصولاً ، لأن كل ما يتطلبه انما هو إلقاء شعاع الفكر على الاشياء وتقليبه فيها واستخلاص بعض النتائج منها . اما ان يرتد الفكر على نفسه يتأملها ويمعن النظر فيها فهذه مرحلة اخرى تتطلب مجهوداً اكبر ، وذلك لأن الفكر فيها يخرج من ريقه ذاته ، لا ليراقب الاشياء ويدرسها عن كثب ، بل ليراقب ذاته وهنك أستارها وينفذ الى أعماقها .

ثم ان عالم الطبيعة عالم 'حوّل' قلب لا استقرار فيه ولا ثبات ، فلاحظته سهلة ، وتتبع أفاعيله امر ميسور . وأما عالم الذات فهو اكثر استقراراً وأشدّ تماسكاً ؛ فليست تطراً عليه تغيرات ظاهرة يمكن تعقبها بالنظرة القريبة والتفحص المباشر ، ثم تأتي قوة العادات والتقاليد فتزيد استقراراً الى استقراره ونشدّ تماسكه ، فاذا هو أمتع على التغير ، وبالتالي أعصى على الملاحظة .

وأخيراً ان عالم الذات هو أداتنا الوحيدة للوصول الى عالم الاشياء . فالبدء بدراسة الأداة قبل دراسة الاشياء من شأنه ان يعطل دراسة الاشياء ويخلّ في فهمها ، ويقلب الأوضاع فيها رأساً على عقب .

كل اولئك يفسر لنا سبب بدء الفلاسفة السابقين على سقراط بدراسة العالم الطبيعي أولاً . ثم لما حصلت لليونان ثروة لا يُستهان بها من المعرفة بالعالم

الطبيعي ، انتقل محور الدراسة بعد ذلك الى الانسان . وهذا ما مهد له السوفسطائيون وتمّ على يد سقراط ، ثم استخلص كل نتائجه افلاطون وأرسطو .

فالفلسفات السابقة على سقراط بعد ان بحثت العالم الخارجي من جوانبه المتعددة وتناولته في مظاهره المختلفة حتى استنفدت كل امكانياته وأحواله ولم يبقَ في جمعيتها شيء تقوله فيه ؛ ونتيجة لتغير الظروف السياسية والاجتماعية والاقتصادية التي سادت الحياة في أثينا - منذ النصف الثاني من القرن الخامس قبل الميلاد^(١) - فقد حدثت أزمة في الفكر والحياة أطاحت بكثير من المعايير ، وتعرضت القيم الاخلاقية والقوانين السياسية لعاصفة شديدة من النقد اللاذع والمعارضة القوية أهابا بالانسان الى ان يفحص أفكاره من جديد ويعيد النظر في قيمه الاخلاقية والروحية ويراجع الأسس التي تقوم عليها الدولة وقوانين الدولة .

وأعظم من يعبر عن هذه الازمة طائفة السوفسطائيين ، كما ان أعظم من صمد لها معاصريهم سقراط .

فهم يقولون ان العالم مشكل ، والطريق الى فهمه متعسر ، والآراء فيه متضاربة ، والمقول حوله متنازعة ، وليس بعض المذاهب أولى من بعض ، فلا بد من بذل بذور الشك فيها جميعاً . فلا حقيقة إلا الانسان وكل ما عداه فإنما هو باطل وخداع . وهكذا تحول السوفسطائيون عن الفلسفات الطبيعية الى دراسة الانسان لطعم يحدون فيه غنى وكفاية ، وانتقلت مشكلة الفكر اليوناني من عالم الطبيعة الى عالم الانسان . فالعالم الخارجي لا يكفي وحده

١ - انتصار الديموقراطية في أثينا؛ تحول حكومة أثينا الى امبراطورية كبرى بعد انتصاراتها الحميدة على الفرس؛ توسع في التجارة وازدهار في الصناعة ؛ انتشار الأمن وكثرة أوقات الفراغ ؛ مما أدى الى التخصص العلمي واصطناع مناهج البحث العقلي والاعتماد على الملاحظة والتجربة في كثير من ابواب المعرفة الانسانية .

لدراسة الحقيقة ، وإنما يجب ان ينضم اليه ايضاً عالم الذات الذي له نصيب كبير في تكييف الظواهر . ذلك ان الحواس - وهي سبيلنا الى المعرفة - متغيرة ابدأ لا تثبت على حال واحدة . ثم هي تختلف باختلاف الافراد كما تتأثر بالمحسوسات التي هي ايضاً في تغير دائم ، فتجيه احكامها على الشيء الواحد متباينة بتباين أحوال الزمان والمكان والبيئة والصحة والمرض والثقافة العقلية والاجتماعية ، بل ربما تعارضت هذه الاحكام وتقابلت . واذا تقرر هذا فعبثاً الوصول الى حقيقة ثابتة .

وأعظم من يمثل هذا الاتجاه الانساني الجديد في الفلسفة اليونانية هو بروتاغوراس (Protagoras) (المتوفى سنة ٤١١ ق.م.) في عبارته المشهورة : « الانسان هو مقياس كل شيء » . فليست الاشياء مقياس ذاتها ، وإنما مقياسها هو الانسان ، بمعنى ان مقاييس الاشياء والسلوك ليست مطلقة مستقلة عن الانسان ، وإنما هي نسبية متغيرة تختلف باختلاف الزمان والمكان وظروف البيئة والتربية والمستوى العقلي والاجتماعي .

ان هذه الخطوة الجديدة التي خطتها الفلسفة اليونانية كانت خطوة كبيرة جداً وهامة جداً . فهي التي نقلت الفلسفة اليونانية من السطحية الى العمق ، ومن البساطة الى التعقيد ، ومن محيط الدائرة الى مركزها . فهذه الخطوة الجبارة اصبح الانسان في صميم الاشياء بعد ان كان بعيداً عنها . انها الخطوة التي ظلت الفلسفة تترقبها طويلاً حتى خطاها (كنط) في فلسفته النقدية في العصر الحديث . فأعظم بها من نقلة قام بها السوفسطائيون قبل المسيح بعدة قرون !

وهكذا فالسوفسطائية رغم كل ما يقال فيها ، فلسفة ايجابية بناءة . انها ثورة على السلبية وطريقة التفلسف الساذج التي تجعل من الانسان مجرد كائن متفرج اشبه بجهاز للتسجيل لا دخل له فيما يجري خارجه من أحداث ولا مشاركة له في تكييف الظواهر . وما قدر القدماء هذه الحركة حق قدرها لأنهم لم يفهموها ولم يدركوا المعنى العميق الذي ترمز اليه ، بل سارعوا الى

ضربها في المهد قبل ان يستفعل خطرهما . فرأينا عملاقاً كبيراً كسقراط او افلاطون يحمل وكده وغاية جهده مهاجمتها والرد عليها كما هوجم كوبرنيقوس لا شيء إلا لأنه عرف الحق فجهر به ولم يحفل بأراجيف بادي الرأي المشترك ودعاوى الخروج على المؤلف . انها دعوة طليعية جريئة حقاً لم تسلم من بعض المخاطر : فكل مخاض له مخاطره . لذلك حق لكثير من مؤرخي الفلسفة المحدثين ان يقارنوا بين عصر السوفسطائيين وحال اوروبا في القرن الثامن عشر عندما تغيرت معالم الحياة فيها بعد الثورة الصناعية الجديدة التي نتج عنها مشاكل ومعضلات ظلت تشغل فلاسفة ذلك العصر المعروفين بفلاسفة التنوير .

وعلى كل حال ان السوفسطائيين هم الذين ايقظوا العقل من سباته العقائدي وانتصروا لاستقلال الفرد واحترام شخصيته وحمايته من تدخل الحكومة والجماعة معاً .

ولئن اثاروا من المشاكل اكثر مما قدموا من الحلول فإنهم قد مهدوا بذلك السبيل الى ايجاد مثل راسخة في تفكير الانسان ووجدانه وسلوكه . وحسبهم فخراً أنهم قد انجبوا سقراط .



ولقد افادت الفلسفة كثيراً من هذه المحاولات جميعاً ، طليعية كانت او انسانية ، تلك المحاولات التي تحررت من أي تصوف ديني كان من المعقول ان نتوقعه من مفكرين قد استخدم كل اسلافهم عبارات اسطورية للتعبير عن انفسهم ، اللهم إلا اذا استثنينا مدرسة الفيثاغوريين التي يكتنفها غموض شديد . فهي على الرغم من نزعتها الصوفية الواضحة إلا انها تلح على فكرة العدد والتناسق والنظام والوحدة ، وبالتالي على ان القانون والرياضة هما منطق الاشياء ، وان الطريق الى الحق إنما يمر بالعقل لا بالحواس .

وواضح ان هذا الاتجاه الجديد الذي يحدد التفكير اليوناني قبل سقراط في إطار واضح المعالم ظاهراً القسماً إنما يعكس في الواقع ايضاً خصائص الروح

المومرية التي قدمت في الالباذة منذ القرن التاسع قبل الميلاد عالماً من الالهة
الاولية والكائنات المينافيزيقية التي تسجل فيها - رغم طابعها الاسطوري -
سمات التناسق والائتلاف وتسيطر عليها روح البساطة والوحدة .

وقوالى الفلاسفة ، فاكنسب التفكير دقة وازداد نضجاً وعمقاً وشمولاً .
وكأنما رفع العقل البشري اطراف اقدمه من قاع البحر وجعل يتطلع حوله
ويعوم بثقة مدهشة .

وهكذا اخذ وعي الانسان يتفتح ويتجمع حول موضوعات معينة ،
وبذلك ارتفع صرح الفلسفة وبرز لها كيان مستقل كامل وكان من اعظم
ثمرات هذه الحركة ثلاثة فلاسفة من اعظم فلاسفة العالم القديم والحديث على
الاطلاق هم سقراط وأفلاطون وأرسطو .

فلنتحدث عن كل واحد منهم على حدة .



الفصل الرابع

سقراط

(٤٦٩ ق.م - ٣٩٩ ق.م)

١ - حياته

جاء سقراط في غمرة تأرجح الفكر اليوناني بين الإنسان والطبيعة وعندما كان الصراع على أشده بين الذات والموضوع .

وكان العصر الذي فيه سقراط من أزهى عصور أثينا وأكثر خصباً . فان انتصار اليونان على الفرس في حربين متتاليتين قد بث فيها روحاً جديدة . لقد كان انتصاراً مذهشاً حقاً أنقذها من خطر « البرابرة » ، فانتفضت تلك الانتفاضة الرائعة التي لم تستطع حروب البلوبونيز (Péloponnèse) الطويلة بين اسبرطة وأثينا (من ٤٣١ ق.م - ٤٠٤ ق.م) ان تنال منها رغم انها انتهت بتدمير أثينا . بل على العكس ان هذه المدينة التي أضعفتها الجراح لم تفقد الأمل فتطلعت الى التوفيق بين طبيعة وضعها وبين أهداف كانت تفوقها . وسرعان ما نهضت من كبوتها تؤكد أصالتها السياسية والفكرية . وافتتح امامها ميدان واسع للسياسة والتجارة ، ميدان التحول الى مملكة بحرية . ودخلت الديموقراطية بواسطة بريكليس (Périclès) (٤٩٩ ق.م - ٤٢٩ ق.م) ودخلت معها عادة تقديس العقل والفن والقانون . فقدت أثينا حاضرة العلم

والفكر والأدب، تركزت فيها الفلسفة وفيها انصبّت عصارة ما تمخضت عنه الحركة العقلية من لدن نشأتها في ايونيا حتى بلغت صقلية وجنوب ايطاليا .

لقد كان في أثينا قنانون يرهفون النفوس بفنهم ، وكان فيها شعراء يمسون شفاف القلوب بقصصهم وأساطيرهم ، وكان فيها رجال دين يقيمون الشعائر والطقوس ، وكان فيها ساسة يحسنون قيادتها ويسددون خطاها ، وكان فيها سوفسطائيون يشككون الناس ويوقظونهم من غاشية التقليد والجمود ويعلمونهم الخطابة وأساليب البيان . لقد كان فيها كل هؤلاء عندما جاء سقراط لينضم الى هذه الجوقة وينسق العمل معها، فيعزف الجميع على قيثارة واحدة سمفونية العبقرية اليونانية ويتغنوا بعظمة أثينا !

وهكذا فكاننا جاء سقراط على موعد مع الأحداث .

٢ - مصادر معرفتنا بسقراط

ان سقراط لم يكتب شيئاً نستبين منه مذهبه كما يعرضه هو بنفسه .
والعلم في الصدور لا في السطور ، هذا هو الشعار الذي كان يدين به طوال حياته . فاذا لم يترك اثرأ مكتوباً فما هي مصادرنا عنه ؟
هناك اربعة مصادر تتفاوت في قيمتها : ارسطوفان واكرينوفون وأفلاطون وأرسطو .

الاول شاعر هزلي كتب مسرحية « السحب » (Les Nuées) يسخر فيها من سقراط . فهو يصوره فيها يقف قفزات البراغيث ويتمثله جالساً في سلة معلقة في الهواء يناجي السحب والغيوم ويتوجه اليها بالعبادة من دون آلهة المدينة ويحذ فيها ملاذه الاخير ، ملاذ اصحاب الخيال . ويعزو اليه القول بأن الهواء مبدأ الاشياء ، كما يتهمه بالكفر وإفساد عقول الشباب . فهو اذن خصم لسقراط لا يمكن الاطمئنان اليه .

وأما الثاني ، اكرينوفون ، فانه رغم دفاعه عن سقراط وتبرئته من اتهام

ارسطوفان له ، فقد كان كاتباً سطحياً تافهاً لم يستطع فهم استاذَه إذ لم تكن له عقلية فلسفية بمنازاة ترقى الى مستواه . لا سيما وأنه كان صغير السن حينما كان سقراط شيخاً كبيراً طاعناً في السن . أضف الى ذلك انه غادر اثينا قبل اعدام سقراط بثلاثة اعوام . فلا يمكن اذن قبول مذكراته (Memorabilia) عن سقراط إلا بحذر شديد . فهو مدافع اكثر منه راوياً .

والمعضلة الكبرى هي المصدر الثالث : افلاطون في محاوراته . فالمحاورات التي يجريها افلاطون على لسان سقراط ، عن آراء مَنْ هي 'تعبر : سقراط ام افلاطون ؟ هل هي آراء سقراط حقيقة' ام هي آراء افلاطون أجراها على لسان استاذَه ؟ فان كانت هي آراء سقراط حقيقة' فإذا أبقنا لأفلاطون ؟ وأين هي شخصيته ؟ وإن كانت آراء افلاطون ، فما وجه نسبتها الى سقراط ؟

هنا يتدخل المصدر الرابع والأخير ليبدد بعض الظلام الذي يكتنف هذه المسألة . فرواية ارسطو قريبة تساعد كثيراً على تبين آراء كل منها وتمييزها عن آراء الآخر . فإذا انضمت اليها قرائن أخرى فقد حصل الكمال . فكلما اتفقت رواية افلاطون مع رواية ارسطو ثم انضم اليها مصدر ثالث كان ذلك ادعى للثقة وأعوان على استخلاص مذهب سقراط الحقيقي كاملاً .

هذا ويمتقد ارسطو ان الآراء المنسوبة الى سقراط في محاوره (بروتاغوراس) هي آراؤه حقاً . وقد كشفت حديثاً هتامات من كتاب عن ألقبيادس (Alcibiade) كتبها اسكينز الاسفتوزي (Aeschines of Sphettos) احد تلاميذ سقراط نفسه ترجع تأييد الصورة التي رسمها له افلاطون في المحاورات الاولى^(١) . غير ان ارسطوطاليس من جهة أخرى . يعدّ « الذكريات » (Memorabilia) و « المائدة » (La Banquet) من القصص الموضوعة ، اي الاحاديث الخيالية التي يردد سقراط في اكثرها آراء اكزينوفون نفسه^(٢) .

وعلى كل حال لا بدّ من مقارنة المصادر ومعارضتها بعضها ببعض وقبول ما ينمقد عليه الإجماع - او شبه الإجماع - فيها . وليس ذلك بالأمر السهل .

٣ - منهج سقراط

ان أهم شيء أتى به سقراط هو المنهج ، حتى ليعتقد البعض ان سقراط لم يكن صاحب مذهب معين وإنما هو صاحب منهج . وربما كان الأصح ان يقال ان مذهبه وليد منهجه . لقد كان منهجه الحوار الاستنباطي القائم على التهم والتوليد وذلك من اجل الوصول الى تحديد الماهيات . ولهذا يعزو اليه ارسطو صاحب الحد الكلي ومنهج الاستقراء ، وهو الانتقال من المحسوس الى المعقول ، ومن صفار الاشياء الى كبارها للوصول الى المعنى الكلي او الماهية . هذا هو مذهب سقراط ، او ما يسمى فلسفته التصورية (Conceptualisme) ومعناها انه لا يكفي لمعرفة شيء ما الاقتصار على وجوده المحسوس ، بل لا بدّ من معرفة ماهيته المعقولة والوصول الى حده الكلي . فالمعرفة بالجزئيات إنما هي معرفة ناقصة لا تقني من الحق شيئاً ، أما الذي يقني حقاً فهو المعنى الكلي والمعرفة الكلية . فالمعنى الكلي هو الأصل وبدونه لا تكون معرفة حقيقية . هذا هو مذهب سقراط في المعرفة وهذه هي فلسفته . فالمعرفة الحقيقية إنما هي معرفة الماهيات ، والعلم يجب ان يقوم على إدراك واضح للماهيات . وهكذا يكون سقراط قد نقل مركز الثقل في المعرفة من معرفة الاشياء والجزئيات الى معرفة الماهيات والكليات . وهذه النقطة لها منهج جديد من شأنه ان ينظر الى الاشياء في ماهياتها وفي نسبة الماهيات بعضها الى بعض . ويسمى المنهج الجديد باسم « الديالكتيك » . فالمنهج الجديد منهج ديالكتيكي بمعنى انه يبحث في صلة الاجناس والانواع بعضها بالنسبة الى بعض من اجل الوصول الى تحديد صحيح لماهيات الاشياء ومعرفة الماهيات الحقيقية التي هي العلم بمعناه الصحيح . فلسقراط إذن منهج ومذهب ، وهذا هو معنى قولنا ان مذهب سقراط وليد منهجه . وستكلم على كل منها .

وأم خطوات هذا المنهج هو التوليد . إذ يعتقد سقراط انه اذا كان الانسان غير مدرك للعلم الصحيح فإن فيه مع ذلك حقائق كامنة يستطيع الانسان ان يستخلصها من نفوس الآخرين . فهي حقائق لا يدري الانسان بها ولكنها على كل حال كامنة في نفسه ، ووسيلة استخراجها منها إنما هو الحوار .

ونجد امثلة واضحة لاستعمال هذا المنهج في محاورات افلاطون المبكرة او ما يسمى بالمحاورات السقراطية ، مثل محاورة لاخيس وليزيس وأوطيفرون الخ . فكان سقراط يبدأ حواراً بتصنع الجهل والتظاهر بالتسليم بأقوال من يحاوره ، بل يزعم انه انما جاء يتلقى العلم عنه . ثم يطرح عليه سؤالاً كن يطلب العلم ويتوخى الاستفادة . وما ان يتلقى الجواب حتى ينتقل منه الى نتيجة غريبة لازمة عنه لم تخطر ببال محدثه ، فيقر هذا المسكين بجهله او يروغ ليفلت من الحيرة والاضطراب او الوقوع في التناقض ، لكن سرعان ما يرده سقراط الى موضوع المناقشة حتى يحمله على الإقرار بالجهل ، فتزبد حجته ضعفاً ومنطقه اضطراباً وتناقضاً . وهكذا يفرغ معه سقراط من نتيجة الى نتيجة ويزج به من جهل الى جهل آخذاً بتلابيبه يفحمه بالحق حتى لا يبقى في القوس منزع ... فاذا كان المتحاور 'يُحس بأن مكانته تنهاوى امام الحاضرين ، فان هؤلاء كانوا يشعرون - على العكس من ذلك ، وبفضل مقدرة سقراط على توجيه الحوار - أنهم قد ارتفعوا الى مستواه فأدركوا ما كان يفوتهم من قبل واطلموا على اشياء لم تكن تخطر لهم على بال . فالحوار يفتح الازهان على حقائق جديدة لم تكن بالحسبان .

ولشد ما كان ادعاء العلم والمعرفة يتميزون غيظاً من هذا الحوار السقراطي الذي كانوا هدفاً سهلاً له . فقد أزلهم من صياصيمهم ومرغ كبريائهم في التراب وأظهر غرورهم وجهلهم فزادهم خبالاً . وهنا يمد سقراط نفسه انه قد نجح في انتزاع الاباطيل من اذهانهم مهما حنقوا عليه ومهما ثارت قائلتهم . هذه هي غايته الاساسية من سخريته اللاذعة التي كان 'يُصلي بها

خصومه نارا حامية ، لا عن خبث و ضغينة بل ليزيل الفشاوة عن
عيونهم ، ولبدلهم على مواضع الخطأ في تفكيرهم ، ويحثهم على تحري الحقائق
وطلب المعرفة الصحيحة . اجل انه انما يفعل ذلك ابتغاء تعليمهم والوصول
بهم الى محجة الهدى وإرشادهم الى سواء السبيل .

فهو يرى ان السخرية هي التي تمرّينا امام انفسنا وتكشف لنا
اخطائنا وتزيل عنا غاشية الغرور وتمتدّ عقولنا لقبول المعرفة . ولو لم
يكن في هذه السخرية البناءة إلا إثارة التفكير في الآخرين ، فناهيك بها
نفعاً . انها امضى سلاح للقضاء على الأباطيل والأضاليل والأوهام . هذا ما
يعرف بالسخرية السقراطية . فاذا نال بغيت بها بدأت المرحلة الثانية من
الحوار حيث يلقي الاسئلة تباعاً في ترتيب منطقي مقصود يجعل من
الميسور الانتهاء الى الحقائق التي يريد الوصول اليها . فاذا حاورهم فيما اراد
أن يعلموا من القيم الجميلة مثلاً قاد الحوار بدقّة ونصب لهم الفخاخ في
المنطق . وكذلك يفعل في كل ما يريد ان يتفكروا . وبذلك يصلون الى
الحقيقة التي اقرّوا انهم يحفلونها ، فاذا بهم ينتهون اليها من حيث لا يشعرون
ويحبسون انهم قد اكتشفوها بأنفسهم . هذا هو لبّ 'لباب المنهج السقراطي' ،
وهو ما يسميه بالتوليد ، اي مساعدة الناس على ان يستخرجوا الحقائق
بأنفسهم .

وكان في منهجه هذا يحرص اشد الحرص على تحديد الالفاظ والمعاني
التي تحتويها ، خلافاً لأدعياء العلم الذين كان عدم التحديد يتيح لهم الفرصة
للإنحراف في المغالطة والتشكيك في الحقائق .

كان الحوار يبدأ بالسؤال عن اشياء تبدو نافية يعرفها الجميع . فهو
يسأل مثلاً عن معنى الخير او الشر ، او الصدق او الكذب ، او العدل
او الظلم ، او الشجاعة او الجبن ، او التقوى او الإلحاد ... الخ . ورغم
انه يرهق محدثه بالأسئلة ويبلغ به غاية المطاف في تحديد الالفاظ والمعاني

وتحليلها الى اقصى ما يسع التحليل ، إلا انه كان لا يتعدى حدود هذا التحليل . ولذلك فان الحوار كان لا ينتهي الى نتيجة معينة . فعسبه انه نبّه الأذهان الى ضرورة التزام الدقة في اختيار الالفاظ والى ان المعاني موجودة في النفس فلا سبيل الى استخراجها منها وتوليدها إلا بالحوار ، اي باحتكاك العقول والأذهان . فالعلم انما ينبت بين اثنين ، كما يقول القدماء .

لذلك فقد شنع عليه أعداؤه وقال شائثوه انه يهدم ولا يبني ، ويرفض ولا يحبيء بشيء من عنده ، بل يكتفي بطرح الأسئلة تباعاً والاعتراض على الأجوبة التي توضع لها دون ان يدلي بتعريف سليم من الاعتراض او يصل الى نتيجة معينة يقطع بها دابر الشك .

والحق ان سقراط كان مثلاً للمواطن الصالح الذي يريد ان يرقى بأتمته الى حيث يرجو لها من خير ومعرفة . فهو انسان صادق كان يسير بين مواطنيه سيرة نقيصة صالحة ، فارتفع عن الصفائر وتنزه عن الشر ؛ لم يؤذ احداً بل لقد أحسن الى الناس جميعاً بما قدّم اليهم من نصح وبما أورثهم من هدى . وهو فضلاً عن ذلك فيلسوف عميق بعيد النظر . انه من اولئك الأفذاذ الذين يفاخر بهم الفكر العالمي على اختلاف العصور وتباين أجيال الناس وتفاوت حظوظ هذه الاجيال من الحضارة وورقي الشعور . فالتخريب ليس من طبعه ، والتشكيك الهدام لا يستقيم مع سمو نفسه ومعدن الخير الذي 'قدت' منه روحه .

ان رجلاً كهذا لا يمكن ان يكون متعافياً الخضم والنجاح في قراع الالفاظ ومعرفة الكلام . فنفسه الرقيقة لا تشفّ عن شيء من هذا ولم يؤثر عنه انه أراد بأحد سوءاً . ولئن كان لا ينتهي في حوارهِ الى نتيجة ما ، فما ذلك إلا لأنه ظلّ طوال حياته يقرّ على نفسه بالجهل ويعترف امام القاصي والداني انه لا يدري شيئاً ، فعسبه صدق المحاولة وبذل الجهد لتحديد الالفاظ وإزالة ما بها من غموض ، حتى لا يطمع

الذي في قلبه مرض ويسدر في غيّه كل من يتجر باشتراك الالفاظ او ايهام المعاني . وعندما سأل سائل كاهنة معبد دلفي عن عسى ان يكون اكثر رجال أثينا علماً وحكمة ، قالت انه ليس هناك من هو اكثر حكمة من سقراط . وقد فسر سقراط هذه النبوءة بأنه امرؤ لا يعرف شيئاً ويجهل في ذلك على رؤوس الاشهاد ، وان الفرق بينه وبين أدمعاء العلم ان هؤلاء إنما يعرفون بما لا يعرفون ، اما هو فان مزيته عنهم انه لا يعرف ويعرف انه لا يعرف . وانه لفرق لو تعلمون عظيم ا

٤ - الحدة الكلية

وهكذا أغرى سقراط تلاميذه باختبار الافكار الشعبية بمنطق العقل وحضهم على عدم الاستجابة لرأي الكثرة وإملاء السلطة عند اصدار الاحكام وتقويم الامور . فالرأي العام لا يصلح ان يكون محكاً للحقيقة ، والعرف الشائع لا ينبغي ان يتخذ دليلاً على حجة رأي او بطلان فكرة . فبالعقل - وبالعقل وحده - إنما تُنحَص الآراء والافكار وتُحلَّل العقائد . وبذلك يعبر سقراط عن الروح اليونانية أصدق تعبير . فالروح اليونانية روح استطاعت ان تكتشف الحقيقة اكتشافاً عقلياً ، او على الأقل تحاول الوصول اليها بواسطة العقل وترفض كل وسيلة اخرى غير عقلية للوصول اليها ، على اساس ان الفلسفة ليست مذاهب تُنتحلل او أقوالاً تُردّد ، وإنما هي طريقة يستطيع بها الانسان ان يستخدم عقله على الوجه الصحيح .

ومعنى هذا ان العقل هو سبيل المعرفة لا الحس ، فإن الحواس تختلف باختلاف الافراد بل باختلاف الحالات في الفرد الواحد . وأما للعقل - وبتميز أدق ، معايير ثابتة - فهو عام في الناس جميعاً . فلا يكفي - كما قلنا مراراً ولا نخلّ ان نقول - لمعرفة شيء ما ان تقتصر على وجوده الجزئي المحسوس المتغير ، بل يجب ان نصل الى معرفة وجوده

العقلي الثابت ، اي الى ماهيته في ذاتها ، او الى حده الكلي . ذلك ان العقل ينتزع من أوصاف الجزئيات وعوارضها المحسوسة - بالاستقراء والتحليل والمقابلة والمقارنة والديالكتيك - الاعتبارات او المعاني الكلية الثابتة فيها ، كالمبادئ والنواميس وصور الانواع وحدود الاشياء وماهيات الفضائل . ولما كان هذا الاعتبار العقلي العام جامعاً للخصائص الثابتة في كل نوع من الموجودات او في كل فرد من أفراد ذلك النوع ، صح ان يكون تعريفاً لها وغداً - بالتالي - مقياساً دقيقاً لحقيقتها . وبعبارة اخرى ، ان الماهية ثابتة في الموجودات ومن الممكن التوصل اليها بالحد (او التعريف) الذي هو مجموع الخصائص الذاتية للشيء المعروف . واذا كانت ماهية الشيء هي لا تتغير ، فحقائق الاشياء ثابتة والعلم بها متحقق . وبذلك يكون سقراط بحق هو واضع فلسفة المعاني او الكليات ، والمؤسس الحقيقي للعلم . لأنه كما يقول ارسطو - الذي يبدو انه أخذ هذا التمييز عن افلاطون - اول من طلب الحد الكلي طلباً مطرداً بطريق الاستقراء^(١) . فلا علم إلا للكلي ، اي لا علم إلا اذا كان موضوعه تحديد المعاني وإقامة التصورات والوصول الى الطبائع العامة او الماهية الكلية المشتركة بين جزئيات كثيرة .

وأما السوفسطائيون فإنهم - بحسب سقراط - لم يرتفعوا الى مستوى الحقائق الكلية المطلقة ، بل لقد ظلوا في مستوى الجزئي المحسوس ، وحتى عندما قالوا بأن الانسان مقياس الاشياء جميعاً فانهم لا يمتنعون بالانسان هنا ، الانسان الكلي المطلق ، بل انهم يمتنعون هذا الانسان او ذاك ، أي لم ينظروا الى الانسان كمعنى كلي ، بل كفرد محدد مخصوص بزمان معين ومكان معين . وهم في نظريتهم في المعرفة لم يقولوا مطلقاً ان

١ - كما يمكن القول ايضاً انه هو المؤسس الاول للمنطق ، لأنه في رده على السوفسطائيين اول من قال يبدأ الهوية او الذاتية ، اي ان الشيء هو هو ، اذ لا تنفصل فكرة الحد عن فكرة الهوية .

الوجود الذهني هو الوجود الحقيقي الجدير بالبحث والنظر كما يقول سقراط ،
وانما الوجود الحقيقي عندهم هو الوجود العيني المتغير المحسوس .

ان سقراط بتوجيهه الفلسفة هذا التوجيه الجديد انما تطرق لأشد
قضايا الفلسفة تعقيداً وأكثرها خصوصية وإنتساجاً ، كسألة الحقيقة المطلقة
ومسألة الروابط الذهنية العامة التي هي - لا الجزئيات المحسوسة -
موضوع المعرفة واللبّ لبابه . وسيكون هذا الاكتشاف اساساً لنظرية
« المثل » الافلاطونية وعنصراً هاماً في المنطق الارسططاليسي الذي ظل
معيّار الحقيقة زهاء عشرين قرناً .

وعلى كل حال ان اكتشاف المعنى الكلي انما يدين لسقراط . فهو اول
من ادرك ادراكاً واضحاً ما يجب ان يكون عليه العلم ، لكنه لم يحسن
الاستفادة من كشفه الجديد ولم يستطع ان يمضي فيه الى غاياته البعيدة .
فلم يدرك أبعاده كلها ولم يستخلص منه كل ما ينطوي عليه من نتائج
واحتمالات . فاذا كان قد حدد موضوع العلم تحديداً تاماً ، فقد فعدت به
همته عن تحديد مضمونه . وقد ادرك من نفسه هذا العجز في مواقف
كثيرة منها اعتراضه السابق على رؤوس الاشهاد بأنه اذا كان له من ميزة
على مواطنيه فهي انه يعرف انه لا يعرف شيئاً . ومنها ما رأينا من انه
كان في حواراته انما يكتفي بطرح الاسئلة دون ان ينتهي الى نتيجة
ايجابية . فهو غير كفؤ لتوليد اي معرفة جديدة وان كان كفؤاً لإثارة
الاعتراضات والشكوك التي من شأنها تنبيه الأذهان وإلغاء بعض الضوء على
معالم الطريق ...

واذا كان سقراط لم يتقدم كثيراً في البحث في المدركات الكلية ، فانه
قد اعطى القوة الدافعة الكبرى لهذا التيار الجديد . انه يظل اول من
ادرك ما يجب ان يكون عليه العلم ، ووضع اللبنات الاولى في الصرح
العظيم الذي سيكمله افلاطون وأرسطو من بعده .

لكن هل هذا كل ما فعله سقراط ؟ كلا . فلتن قمعدت به الهمة عن المضي في اكتشافه الجديد الى غاية مداه ، فاذلك إلا لأن كل مه كان موجهاً نحو الانسان ، وبصورة خاصة الجانب الاخلاقي منه . نحن لا ننكر اننا نجد لدى الشعراء والفلاسفة السابقين على سقراط شذرات لا تخلو من الحكم الاخلاقية قد استمدوها عن تجاربهم في الحياة اليومية ، إلا ان هذه الشذرات لا تصل ابدأ الى مرتبة الفلسفة الخلقية . فنحن لا نجد عندهم مذهباً كاملاً في الاخلاق يتكوّن منه كل متناسق متلاحم تتسلسل اجزائه بعضها من بعض ويرتبط بعضها ببعض ، بحيث تسيطر عليه فكرة واحدة وينبث فيه روح واحد .

وهذا ما سيعاوله سقراط . فان مذهبه يُعدّ بحق اول محاولة للاخلاق العقلية الحرة في تاريخ الفلسفة . لأن الاحكام الاخلاقية عنده لا تتوالى كيفما اتفق ، بل هي تتتابع دائماً حسب نظام عقلي ثابت يأخذ بعضه برقاب بعض وتتلاقى حلقاته ثم تؤلف تسلسلاً في المراتب يكتشفه العقل وحده كما سنرى .

فهو اذ يردّ على السوفسطائيين وجد نفسه مسوقاً الى البحث عن مبادئ ثابتة تكون نواة للعلم ، فطلب الحدّ الكلي وانتقل منه الى الماهيات المشتركة او الطبائع العامة للأشياء . لكننا رأينا انه لم يتقدم كثيراً في هذا السبيل ، اذ تهمة ناحية واحدة من العلم لا العلم بإطلاق ، فمن هذا التصور الجديد للعلم أنتقل الى التخصيص ، فوضع الاساس الاول لعلم الاخلاق . فقد اهتم بدراسة الانسان اكثر من اهتمامه بدراسة الطبيعة .

وهو في تأسيسه لعلومه الجديد نراه كمادته يبحث عن مبادئ ثابتة . اذ العلم لا يكون - كما مرّ معنا - إلا بتحديد المعاني وإقامة التصورات بطريق الاستقراء والانتقال من الجزئي الى الكلي . وكذا به دائماً يناقش

بعض التعاريف عساه يجد فيها ضالته المنشودة . وهنا ايضاً نراه لا يخرج
بنتيجة . فاذا ناقش بعض التعاريف فسرعان ما يرفضها جميعاً ويترك كل
المسائل التي يمرض لها معلقة بدون حل . فحسبه - كما ذكرنا مراراً -
ان يثير التفكير وأن يلفت الانتظار الى اهمية الحد الكلي والماهية المشتركة
وأن يبت في الفلسفة تياراً جديداً يحمل الموجودات الذهنية هي الموجودات
الحقيقية .

لكن هل معنى هذا ان سقراط لم يأت بجديد في ميدان الاخلاق
ولم يكن له من مذهب سوى توكيد اهمية الحد الكلي والماهية
المشركة ؟

حسبه هذا الاكتشاف العظيم الذي لا يدرك غوره ولا ينضب معينه
والذي له من الأبعاد والآفاق ما يعظم عن الوصف ولا يحيط به القول .
اجل حسبه اكتشاف الكلي ليكون اول من مذهب الاخلاق ووضع
لها نظاماً موحداً متماسك الاجزاء واضح المعالم راسخ البنيان يظل هو
اصدق تعبير عن الروح اليونانية ، وسيكون له من الآثار والانعكاسات في
المعرفة والسلوك ما لا تزال نجتني ثرائه يانعة .

فاذا كانت الموجودات الذهنية هي الموجودات الحقيقية ، واذا كان
الوجود العقلي اسمى من الوجود الحسي ، فالحياة الحقيقية انما هي الحياة
التي تستضيء بنور العقل وتهتدي بهداه ، وبالتالي فالسلوك الخلقي انما هو
ذلك السلوك الذي يعتمد على المعرفة والتفكير . وهكذا فالفضيلة تتضمن
معنى العلم والعلم ينطوي على الفضيلة .

ومعنى هذا ان الاخلاق عند سقراط من حيز العقل لا من حيز الدين
او التقاليد . فلكي نتحقق بالأخلاق الفاضلة يجب ان نتحقق بالعلم والمعرفة .
ولا بد لمن كان دأبه العلم والمعرفة ان يكون ذا اخلاق فاضلة . فهناك
اذن وحدة بين العلم والفضيلة . هذا هو لب الاخلاق السقراطية .

اما كيف يكون العلم هو الفضيلة عند سقراط ، فواضح من ان العلم هو الذي يحدد قيمة كل شيء ويبين اين يكون الخير وكيف السبيل الى تحقيقه . ومتى حصل هذا العلم لم يبق مجال لتمييز العلم من الفضيلة ، لأن الذي يعلم علماً حقيقياً ان هذا العمل خير يعلم في نفس الوقت ان من صالحه ان يقوم به . وإذن فليس من الممكن ألا يريد القيام به ، لأن الارادة لا تشير بضد ما يشير به العقل . وليس عثارها او خطأها إلا ضلال العقل نفسه . إذن متى علمنا ان هذا خير اردناه ، ومتى اردناه فعلناه ، إذ كل منا انما يطلب الخير لنفسه ، والخير انما يكون بتوافق الارادة والعقل ، وبعبارة اخرى انه انما يتحقق بالعمل وفق العلم والمعرفة . ولذلك لا يقدم الانسان على الشر باختياره ولا يسه ان يرغب فيه حين يعلم علماً يقينياً واضعاً ما هو الخير . فاذا جنح للشر فهو انما يمنح له لجهله به . فكل الشرور اذن ناشئة عن الجهل ، وجميع الخيرات مبعثها العلم . وعلى ذلك فالفضائل عند سقراط قابلة للتعليم . فالانسان يمكنه ان يتعلم الصدق والعدل والشجاعة وما اليها ، ومن الممكن تعويده على الخير بإطلاعه على نتائج الاعمال الحسنة ، ولا علاج اجدى للشرير من تعليمه نتائج افعاله السيئة التي تصدر عنه . والخلاصة لا فضيلة إلا بالعلم .

وبعبارة اخرى ، ان الانسان بحسب سقراط يبحث عن السعادة . فاذا عرف بمحض العقل ان الفضيلة هي الطريق الوحيد الى السعادة فانه لا يخطئ طريقها . إذ لا يمكن ان يقدم الانسان على عمل من شأنه ان يؤدي الى شقائه وهو عالم بذلك يختار له . والأشرار في نظر سقراط لا ذنب لهم إلا جهلهم بحقيقة مقاصدهم او بالوسائل التي تؤدي الى الغايات الطيبة . وعلاجهم انما يكون بتصحيح معلوماتهم لا بتقويم نواياهم ، لأنهم لا ينوون إلا خير انفسهم ، لكنهم يجهلون حقيقة هذا الخير ولا يعرفون وسائله . وإذن فان سقراط يفترض النية الطيبة في الانسان ويقول بالطبيعة الخيرة وبأن هذه الطبيعة لا تحيد عن الخير إلا بسبب الجهل .

وهكذا تكون المعرفة عند سقراط وسيلة لتحقيق الفضيلة وطريقة فعالة لتطهير النفس والسمو بالروح ، وهكذا يكون لعلم الأخلاق عنده أساس يتميز به عن المعتقدات والتقاليد الاورفية وطقوسها ولا يقوم على العادات والفرائض .



ومعنى هذا ان العلم هو العلم بالنفس من اجل تقويمها . وهنا يكن المعنى البعيد للحكمة المنقوشة على معبد دلفي : « اعرف نفسك بنفسك » . فقد تبني سقراط هذه الحكمة وجعلها شعاراً له . فلكي يصلح الانسان نفسه يجب ان يعرفها اولاً ، فيحلل العقائد التي يمجّ بها ذهنه ويكتشف بنفسه الحقيقة التي في داخل نفسه . فالمعرفة الحقيقية إنما هي معرفة الذات لذاتها واستخراج ما فيها من عناصر الحق والخير والفضيلة والجمال للوصول الى معرفة عظيمة الانسان ومجده وشأنه كفرد ثم كجماعة . وبهذه المعرفة يستثير الطفل ويذكرو في قلوب الناس حب الجمال الذي يجمع كل القيم الانسانية فيتوصلون بواسطة الشعر والموسيقى النابعين من مصدر الجمال - وهو النفس - الى منزلة سامية تؤهلهم لبناء مدينة فاضلة يحمّد أفرادها الحب في كل شيء .

وبهذا تكون معرفة النفس في فلسفة سقراط مناط الفكر والسلوك والاساس الاول لكل حق وخير وجمال وفضيلة .



ومن النتائج المنطقية الهامة لاكتشاف الكلي عند سقراط ولزغته العقلية الصريحة في الاخلاق ما يمكنه من احترام وتقديس لفكرة القانون . فليس ثمة من فكرة فلسفية كان لها من التأثير في حياة سقراط بقدر ما كان لفكرة القانون . فقد كان السوفسطائيون يمتقدون ان القانون من

اختراع الانسان ، انه تعاقد وضمي مصطنع يتعارض وقوانين الطبيعة ويرمي الى حماية الضعفاء من سلطان الاقوياء . فلا بأس من الخروج عليه ما دام غير ذي قواعد راسخة في طبائع الأشياء ، وإنما البأس كل البأس ان تخضع له وأن نضحي بحرية الفرد في سبيل اوهام او عادات متوارثة لا حقيقة لها . لكن سقراط الذي يؤمن بنظام أخير في الانسان وفي الأشياء والذي يحمل العقل رائده في كل شيء لم يقبل ان تترك الحياة الانسانية للفتوات والأهواء ، بل لا بد ان تكون هناك قواعد ثابتة للعمل ، كلية عامة مطلقة ، كما ان هناك قواعد ثابتة للفكر ، كلية عامة مطلقة . وهذه القوانين يجب على العقل ان يكتشفها كما يجب على الإرادة ان تطيعها وتخضع لها . فالقوانين إذن ليست اصطناعية ، وإنما هي تقوم على اصل ثابت وجذور راسخة في بناء الفرد والمجتمع والطبيعة ونظام الأشياء .

ومن هنا ما ترى عند سقراط من نزعة غائبة واضحة اورثها افلاطون وأرسطو وامتدت بامتداد الفلسفة من بعده سواء في القرون الوسطى او في العصر الحديث . وهذه الغائبة هي كل ما تبقى من تفكير سقراط في الطبيعة وما بعد الطبيعة . والحق انه من الصعب ان نميز في تفكير سقراط وفي هذه الفترة المبكرة التي يعيش فيها ، بين الاخلاق في الفرد والاخلاق في المجتمع (او السياسة) وبينها وبين الطبيعة وما بعد الطبيعة ، لا سيما وان هذه الغائبة متجهة نحو الانسان كما ان الاخلاق متجهة نحو الانسان ايضاً ، وهو (اي سقراط) لم يفكر فيها إلا من زاوية تفكيره في الانسان وفي اخلاق الانسان . لذلك رأينا ان نجعلها جزءاً متمماً لمبحث الاخلاق عنده .

فإذا كان القانون حقيقة ثابتة مطلقة تجب طاعته ، فهو إذن شيء مقدس له اصل إلهي ، إذ لا بد ان يكون صادراً عن قوة حكيمة عادلة شاملة تقوم بالحق وتحرك الكون بأصول أزلية أبدية ثابتة ليست عرضة للتغير والتبديل ولا تختلف باختلاف الزمان والمكان . والدليل على

وجود هذه القوة إنما هو وجود الانسان وعقل الانسان الذي ينعكس فيه العقل الإلهي والحكمة الإلهية . فالكون صانع حكيم وعقل مدبر لا يفعل جزافاً ولا يحكم بالهوى ، بل كل شيء عنده بمقدار . لذلك كانت سقراط يمارس كل آلية في تفسير الاشياء ، ويؤكد ان الكون خاضع في وجوده وفي سيره لتدبير عقل إلهي في ظل قانون العناية الإلهية . وهو موجه الى غاية مرسومة تسير وفق خطة معقولة وكل ما فيه مرتب ترتيباً من شأنه ان يحقق العدل والخير والجمال ويخدم غايات الانسان العليا .

واذا كانت التجربة الحسية عاجزة عن الوغول في هذا العالم الإلهي فان العقل قادر على التقدم فيه أشواطاً بعيدة ، بقدر حظه من العلم والفضيلة وخضوعه لنظام الخير والعدل . ان التجربة الحسية ناقصة ضعيفة تنفى بفناء البدن وتتأثر بحركة الزمن وتخضع لقوانين العالم المحسوس الذي 'قدت منه' ، وأما العقل (او النفس) فليس من معدن هذا العالم . انه شيء خالد أسمى من الزمن الذي يمرّ وأمنع على التغير من كل منبع عهده . كيف لا وهو نفته من العالم المعقول وصورة شبه كاملة للقوة الشاملة التي تنظم العالم وتضبط سيره . وما علينا لمعرفة حكمة الوجود ووجه العظمة فيه إلا ان نقابل بينه وبين النفس الانسانية ونقارنه بما نجد فيها من القوة الفذة العارفة . وينقل لنا اكرزينوفون حواراً دار بين سقراط وأرسطوديم حول النعم التي أنعم الله بها على الانسان ، فيروي ان سقراط قال لحدثه ان النفس الناطقة هي أعظم هذه النعم ، وان العناية التي أوجدها على هذه الصورة إنما هي عناية فائقة حقاً . فليس عجباً إذن ان يكون لها وجود مستقل سابق على البدن وحياة شريفة سامية حصلت فيها على الحقائق الإلهية . ولن ينالها الموت عند موت البدن ، بل ستبقى لتنال جزاء ما قدمت يداها في الحياة الدنيا ، إن خيراً فخير أو شراً فشر . هذا هو قانون العدالة الإلهية الذي لا يتخلف ، فلا معقب لحكمه ولا رادّ لأمره !

ولمنا نلج هنا سقراط يبشر بتعاليم افلاطون قبل افلاطون نفسه
ولولا ان النصوص تنقصنا لأمكننا ان نقطع في هذه المسألة برأي حاسم .
ويمكن القول بشيء من الاطمئنان ان سقراط قد استحق كثيراً من النتائج
التي عرف افلاطون ان يحلوها حتى لكأنها من بنات أفكاره هو . ولا عجب
فقدماً قبل ان التليد سرّاً استاذة !

٦ - مأساة سقراط

ان أحسن تعاليم سقراط كانت حياته ، وأعظم منها موته في سبيل
الحق والفضيلة . لقد كانت حياته مجهوداً متصلاً لفهم الانسان ونضالاً قوياً
للأخطاء والأوهام الشائنة في عصره وكفاحاً لا يهدأ لتحطيم القلق او
الاضطراب اللذين غرق فيها أبناء أثينا لاستحكام الأطماع فيهم ، ونتيجة
للاعتماد بوجود عدد عظيم من الآلهة المتنافرين فيما بينهم المتناحرين بالأهواء
والشهوات ، بدلاً من ان يكونوا مثلاً يُحتذى وقدوة صالحة يسير الناس
على منهاجها .

لقد علم سقراط شأن أثينا ان العقل أثمن شيء في الوجود وارت
اللذة التي يجتنبها من المعرفة أشهى ثمرة يحلم بها انسان وأطيبها على الإطلاق .
لقد ألهب مشاعرهم شغفاً بالمعرفة وأوقد أفئدتهم حباً للحكمة . فتعلقوا به
اكثر من تعلقهم بأبائهم والتفتوا حوله يصيخون اليه السمع ويتدبرون
أقواله .

كان سقراط لا يخشى في الحق لومة لائم لا يحفل في سبيله بأهواء
الآثينيين ؛ وكما قال من كبرياتهم وشيوخ أنفهم . فهو إنما يريد ان يجاهدهم
كما ينقلبوا أخيراً صالحين وأن يواسيهم كما يواسي الطبيب مرضاه ، ولا
يُنزل نفسه منازل الساسة المحترفين الذين يتملقون عواطف الجماهير ويخاطبونهم
بما يرضيهم وهم لا يؤمنون بحق ولا يعدل .

ويسمعه الثمة والطفاة والعادون وأرباب السلطان ، الذين يريدون المجد
عنوة ويسعون اليه على أشلاء المرضى والشكالي وفوق جثث الأبرياء
والمظلومين . وعلى قدر ما كانت كلماته بلساً لهؤلاء فقد كانت نذيراً
لأولئك اشد فتكاً من اقوى الأسلحة وأمضاها . ويتهايمون في امر هذا
الرجل الغريب الذي لا يطلب مجداً ، ولا مطمع له من مال او رياسة ،
او عرض من الدنيا قليل . انه لا يخاطب الناس مرضاة لأهوائهم او
استدراراً لمشاعرهم . إن يريد إلا الإصلاح !

وتألب عليه جميع الذين في قلوبهم مرض والذين استكبروا في أنفسهم
وعتوا عتواً كبيراً . ولا بدع في ذلك ، فان ام ما يصبو اليه الظالمون
والطغاة وأعداء الإنسانية انما هو قادة الرأي وأصحاب القرائح الذين
يقولون في قول الحق ويفضحون سوءات الظالمين !

وتقدم الى القضاء ثلاثة من خصومه يتهمونه بإنكار آلهة المدينة
والاستهزاء بهم وإفساد عقول الشباب . والثلاثة هم اينيتوس احد زعماء
الديموقراطية ومن اثرياء المدينة ، وكان شديد الحقد على سقراط لاعتقاده
انه افسد عليه ابنه ، ومليتوس شاعر خامل ؛ وليقون احد الخطباء .
ويعود الاتهام الى اسباب شخصية وبواعث سياسية : إذ كان سقراط قد
حاور بعضهم فيمن حاور وعرضهم للإخراج والسخرية كدأبه في حوار
دائماً . فضلاً عن انتقاد سقراط للديموقراطية والاستناد الى مبدأ القرعة
لا للكفاءة والأهلية في الانتخاب . وكانت الحكمة مؤلفة من محلفين قد
اختيروا بالقرعة يزيد عددهم على الخمسة ، وكانوا حشداً جاهلاً لا تجانس
فيه ولا انسجام يتأثر بمصالح الساسة وأهواء الجماهير . ويدافع سقراط
عن نفسه بقوة واعتداد ، ويستنكف ان يستعطف القضاء . وأخيراً يصدر
عليه الحكم بالاعدام .

وفي السجن ، وقبل تنفيذ الحكم ، كان تلاميذه يختلفون اليه كل يوم

ليتحدوا معه ويستمعوا الى اقواله . وقد مهدوا له اسباب الفرار لكنه رفض بإباء وشعم ، لأن عليه ان يخضع لقوانين المدينة التي عاش فيها وأخلص لها طوال حياته . ولم يمسسه رهق من خشية الموت ، بل ظل يحدث تلاميذه في خلود النفس ، كأن ليس في الأمر ما يدعو الى الابتئاس والحزن وكان صفحة حياته لن تنطوي بعد قليل ، حتى جاء اليوم المشؤوم من سنة ٣٩٩ ق . م . فتجرع السم تمرير العين مطمئن القلب راضياً بحكم ربه ، داعياً اياه ان يوقفه في رحلته الى عالم الخلود .

وهكذا تنتهي حياة رجل عظيم بصفحة من اشد صفحات التاريخ البشري فتامة ومن اكثرها إساءة الى الكرامة والإنسانية .

وهكذا يُفتال العقل في مهبط العقل وينكشف النور في بلد النور ا



أفلاطون

(٤٢٧ ق.م - ٣٤٧ ق.م)

١ - حياته

هو ارستوقليس (Aristocles) بن ارستون (Ariston) وافريقطيون (Périctione). وقد أطلق عليه من قبيل السخرية لقب افلاطون (Platon) أي العريض، لامتلاء جسمه وعظم منكبیه وقوة بنيته. ولد بأثينا وعاش فيها معظم سني حياته التي تاهزت الثمانين.

وهو من أسرة ارستوقراطية غنية عريقة في المجد والشرف. نظم شعراً تمثلياً وبرع في الغزل وكتابة المسرحيات ونبغ في الموسيقى والرياضيات والبلاغة، ومارس الألعاب الرياضية، واشتهر بالسياسة بحكم قرابته وعلاقة نسبه. وعندما كان يتردد بين الشعر والسياسة لا يدري أحما يختار طريقاً له في الحياة، إذ افتتن وهو في سن العشرين بالفيلسوف سقراط. فما كان منه إلا ان أحرق قصائده وترك النساء وتبع الفيلسوف الشيخ الذي استولى على جميع مشاعره.

انقضت حياته الاولى في الاضطرابات السياسية والازمات الاجتماعية. حارب في ثلاث معارك ونال جائزة في الشجاعة. ولما انتهت حروب

البلوونيز سنة ٤٠٤ ق. م. وانكسرت أثينا وتحطم اسطولها العظيم ، سقطت حكومة اقريطياس (Critias) رئيس الطغاة وعم افلاطون ، فاستلم زمام الحكم من بعده جماعة الديمقراطيين الذين قتلوا سقراط . فصدم افلاطون لقتله صدمة عنيفة وكان في السابعة والعشرين من عمره . وقد خلف لنا صوراً غير تاريخية - ولكنها رائعة - للدفاع سقراط وسجنه وإعدامه ، وذلك في محاوراته « الدفاع » و« اقريطون » و« فيدون » .

وبموت سقراط تفرق تلاميذه وغادر معظمهم أثينا الى حين . فذهب افلاطون الى ميغارى حيث صديقه افقليدس ثم الى قورينا (Cyrène)^(١) . ويظهر انه سافر منها الى مصر دارساً مستقصباً ، فاطلع على علومها وأديانها وتقاليدها ، وبقي فيها الى ان وقعت الحرب بين أثينا واسبرطة ، فارتحل منها الى جنوب ايطاليا حيث استهواه مذهب فيثاغورس واتصل بكبار ممثليه ، ثم انتقل بعد ذلك الى صقلية تلبية لدعوة تلقاها من طاغيتها ديونيسوس الاول (Denys) وارتبط فيها برباط الصداقة مع صهر هذا الاخير ديون (Dion) الذي اصبح فيما بعد أشد تلاميذ افلاطون اخلاصاً في الاكاديمية . ولنا ندري لأي سبب أراد هذا الطاغية المترف ان يدعو فيلسوفاً الى بلاطه . لكن سرعان ما دب الخلاف والشقاق بين الفيلسوف والطاغية ، ففناء على متن احدى السفن الى جزيرة ايحينا (Egine) حليفة اسبرطة ، وكان لابد ان يصبح افلاطون - وهو أثيني - أسيراً فيها . وظل كذلك حتى اقتداه احد القورينائيين وهو انيقريس (Anniceris) ثم عاد سالماً الى أثينا .

وفي مدينته ومقط رأسه نراه يتصرف بكلية الى تأدية الرسالة الحقيقية التي نذر نفسه لها ، وهي تثقيف الشباب الأثيني وحسن توجيهه

١ - وهي الآن قرية صغيرة تدمى قرنة في برقة بشمال افريقيا .

وقيادته . فأُسِّس في احدى ضواحي أثينا - بالقرب من حدائق البطل
اكاديموس - ما قد أصبح يطلق عليه فيما بعد اسم « الاكاديمية » وما
يمكن بشيء من التجاوز المفيد ان يسمى بأول جامعة . وهناك ألقى افلاطون
دروسه وألّف كتبه ، وكان لا يسمح بالدخول اليها إلا لمن كان مهندساً ،
فقد نقش على بابها هذه العبارة : « من لم يكن مهندساً فلا يدخل هيكـل
الفلسفة » . وانتقلت الاكاديمية من بعده الى وسط المدينة في مكان معروف
باسم موضع بطليموس وظلّت مزدهرة فيها حتى أمر يوستينيان بإقفالها
نهائياً عام ٥٢٩ م .

وانقطع افلاطون الى الدرس والتعليم في الاكاديمية زهاء اربعين سنة
تخلّلتها رحلتان قصيرتان الى صقلية بعد موت ديونيسوس الاول وانتقال
الحكم الى ابنه الأكبر ديونيسوس الثاني ، وذلك في محاولة لإقامة مدينة
فاصلة ونظام مثالي في الحكم والعدالة ، فكان الفشل حليفه . فلم يكن
امامه إذن إلا ان يستمر في مهمته الاصلية وهي التدريس ، فأقام على
ذلك حتى توفي عن عمر يناهز الثمانين .

٢ - محاورات افلاطون

ان افلاطون مؤلف مكثّر . ترك لنا عدداً كبيراً من الكتب وصلت
اليـنا كاملة لحسن الحظ . فهو من بين الفلاسفة القدماء اول فيلسوف نظلّ
جميع كتبه محفوظة دون ان تسطو عليها يد الضياع . ولعل من اسباب
ذلك الصورة الفنية الرائعة التي كتبت بها . وليست المشكلة بالنسبة الى
افلاطون مشكلة كتب مفقودة بقدر ما هي مشكلة كتب قطع النقد
الحديث بأنها منعدومة .

وقد صاغ افلاطون جميع كتبه في اسلوب الحوار ، ما عدا مقالة
« الحدود » ومقالة « الخير » التي يذكرها ارسطو ، ثم الرسائل الثلاث عشرة ،
فقد كتبها بطريقة الكلام المرسل لا بطريقة الحوار .

وقد اتخذ افلاطون من سقراط بطلاً لمحاواراته إلا محاورته « النواميس »
فلأنها تخلو من اسم سقراط ، إذ يسمى بطلها باسم « الغريب الأثيني » ويغلب
على الظن انه هو سقراط نفسه أيضاً ، لأن مسرح هذه المحاوره جزيرة
كريت ، وسقراط ليس من سكان هذه الجزيرة ، بل هو غريب عن اثينا .

وقد اختار افلاطون اسلوب الحوار لأسباب أهمها في رأينا ان الحوار
جزء من قصوره للفلسفة ، بمعنى ان الحوار عنده - كما كان عند استاذة -
هو الطريقة المثلى لاكتشاف الحقيقة ، فالحقيقة كامنة في النفس كمون النار
في الحجر ، معروفة لها منذ أن كانت في عالم المثل ، ثم غشيتها الغواشي ،
ولا سبيل الى إظهارها إلا باستكاث الآراء والأفكار وإخضاعها لنقد
الآخرين واختبارها بما تتطوي عليه من نتائج تلزم عنها . وقد تكون
لأفلاطون بواعث أخرى لكن هذا الباعث هو في رأينا أهمها .

وجدير بالذكر منذ البداية ان هذه المحاورات قطعة فنية أكثر مما هي
سجل تاريخي . فأفلاطون لا ينقل لنا فيها الأحاديث التي كانت تدور بين
المتحاورين نقلاً أميناً ، كما انه لا يهتم بتنسيقها وربط الأفكار فيها ربطاً
محكماً يحمل منها وحدة منطقية متسكة . فقلنا نجسد فيها انسجاماً في
الأفكار او تسلسلاً في الرأي ، وكثيراً ما تنتقل من موضوع الى آخر
انتقالاً قد يدخل السأم في نفس القارىء . وهي لا تخلو أيضاً من الإشارات
التي يناقض بعضها بعضاً . بل هناك اخطاء تاريخية في كثير من المحاورات .
ففي افلاطون يلتقي الفيلسوف والشاعر والكاتب القصصي المسرحي
والكوميدي في حيز واحد . انه يمزج الشعر بالفلسفة بالعلم بالفن بالأسطورة
مزجاً 'يسكر' فيه عذوبة ولذة . فالفن يسيطر عنده على المنطق ، والحياة
متقدمة على المنهج . والخلاصة ان افلاطون يقدم لنا في هذه المحاورات
صورة من الحياة ومن الحركة الجدلية بكل ما فيها من تفكك وتناقض
وغرابة أكثر مما يقدم لنا منهجاً في التفكير واضح المعالم سليم الخطو

خالياً من الميوب المنطقية والمقتضيات المنهجية . ماذا اقول ؟ حق الاسطورة تشغل مكاناً هاماً في المحاورات ، فهي سمة بارزة من سمات تفكير افلاطون . فهو لا يُعنى ببسط المذهب بقدر عنايته ببعث الشعور بالحياة وبخلق جو ملائم يسمو فيه الخيال الشعري وال عاطفة الحسبة والوجدان الفياض . ولن نفهم فلسفة افلاطون إلا على هذا الاساس .

وعدد المحاورات التي بين ايدينا ستة وثلاثون^(١) ، ثمان وعشرون منها صحيحة النسبة اليه على ارجح الاقوال ، وست منحولة ، واثنان مشكوك فيها . بل قد يبالغ البعض فيحذف معظم المحاورات . فقد ذهب شيرشميدت (Schearchmidt) مثلاً الى حذف سبع وعشرين محاوراً عدّها مدخولة او من وضع احد كتاب الاكاديمية .

وهذه أهم المحاورات التي ثبتت صحة نسبتها الى افلاطون :

هيباس الصغرى	(في الحق والباطل)
خرميدس	(في العفة)
لاخس	(في الشجاعة)
اوثيرديوس	(في الحياة الفلسفية)
غورجياس	(في الأخلاق والسياسة)
مينون	(في ان العلم تذكّر)
الدفاع	(دفاع سقراط)
اقريطون	(في الخضوع لقوانين الدولة)
فيدون	(في خلود النفس)
المأدبة	(في الحب)

١ - بما فيها « الرسائل » التي تعد محاوراً تحتّم بها مؤلفاته .

بروتاغوراس	(في السوفسطائيين)
الجمهورية	(في المدينة الفاضلة)
ثيتاقوس	(في نظرية المعرفة)
برمنيدس	(في المنطق)
السوفسطائي	(في التعريفات)
فيلابوس	(في اللذة والحبر)
السياسي	(في وظيفة السياسي)
طيباوس	(في اصل العالم)
النواميس	(في تنظيم المدينة وهي استدراك لما ورد في الجمهورية) .

٣ - فلسفة افلاطون

ان افلاطون هو الفيلسوف اليونانية كلها ، إذ تلتقي فيه عناصرها الأساسية والثانوية التي ورث بعضها او كلها عن سابقه ، فجدها تجديداً كاملاً . فنحن نجد لديه العنصر العقلي والعنصر العلمي والرياضي ، وعنصر الجدل والمناقشة ، والعنصر الديني الإلهي ، والعنصر الشعري والفني ، وأخيراً العنصر الأسطوري . وقد زواج افلاطون بين هذه العناصر جميعاً وجدها تجديداً عظيماً رائعاً ، وأضفى عليها من اصالة وعبقريته السامقة ما جعل منها فلسفة تطاول الزمن وتنازع الخلود .

ان مزاجاً كهذا المزاج المعقد يصعب تحليله والوصول الى اغواره الحقيقية . لذلك لم يكن من السهل التعرف الى حقيقة فلسفة افلاطون وإدراك معانيها . فهو لم يترك لنا اي فلسفة منظمة في أي باب من ابوابها ، وإنما ترك لنا مجموعة من المحاورات تتشابك فيها الموضوعات ويكثر فيها الاستطراد من مسألة الى أخرى حتى ليشعر في كثير من الأحيان الاتفاق

على اسم واحد لكل محاوراة من المحاورات ، كما يتعذر في هذه المحاورات ايضاً - ولا سيما تلك التي ترجع الى عهد مبكر - الفصل بدقة بين آراء افلاطون وآراء استاذة سقراط . وفضلاً عن ذلك فان هذه المحاورات انما وضعت لجمهور يحب اللهو ويطلب المتعة ، فكانت المحاورات بالنسبة اليه غنى من حاجة كبيرة . وأما الفلسفة الحقيقية ، الفلسفة التي تعبر عن فكر افلاطون وتنبض بروحه وقلبه ، فلم 'يدونها فيلسوف الاكاديمية قط ، ولم يشغل نفسه بكتابتها ، وإنما وصلت إلينا عن طريق بعض تلاميذه في الاكاديمية ولا سيما ارسطو . ومع ذلك فلا غنى لنا عن الرجوع الى المحاورات لأنه مهما قيل فيها فانها تظل أثره الباقي ، اراد هو او لم يرد ، وسواء شئنا نحن ام أبينا .

وعلى كل حال يرى افلاطون ان الفلسفة لا تدون ولكنها تنبثق من النفس وتتطير كما يتطير الشرر من الحجر ، فهي تجربة نفسية اكثر منها حقيقة منطقية . انها حال اكثر منها مقالاً ، لذلك فهي تستعصي على التعبير ولا يمكن للألفاظ ان تفصح عنها ولا للأمثلة ان توضحها ، ولا للتعاريف او الحدود ان تحيط بها ، إذ الألفاظ والأمثلة والحدود كلها وسائل ناقصة لا بد ان تؤدي الى الخطأ . والسبيل الى بلوغها انما يكون بالحوار بين الطالب والمرشد ، او النجوى بين ذوي النفوس الفذة التي تجتمع بالإلفة وترتبط بالهبة . هنالك تنقدح البصيرة وتري زناد العقل ورثياً تنثال فيه المعاني وتنكشف الحقيقة كما هي فتتجهج على القلب وتُدرك بالعيان المباشر . اجل انها لا تُعرف بنظم الكلام وترتيب الحجج والأدلة المهررة بل بالنفث في الروح والقفذ في الصدر ... ومع ان افلاطون لا ينكر أهمية المنطق والاستدلال والحجاج ، فقد ظل يعتمد على الحدس والبصيرة في كل تفكير يصدر عنه او معرفة يقول بها او حكمة يصل اليها ، او قل هو يجمع بين الوجدان من ناحية والمنطق من ناحية اخرى في مزاج ساحر أخاذ ، وكل

هذا من أثر النظرة الشعرية في فلسفته . فالفلسفة انما 'تعاش' اكثر مما 'تقرأ' وتقتنص بالذوق والكشف اكثر منها بالبحث والنظر ... وكل من ذاق عرف .

فالفلسفة اذن هي البصر بالخير والحق والجمال وتأملها وانتقاش القلب والسر بها . إنها ضرب من التصفية المستمرة للنفس وتفرغها من شواغل المادة والعالم المحسوس والقيام على مجاهدتها وتطويعها وأخذها بالعلم والمرفان والتفكير والنظر ، والدأب على ذلك حتى تتفجر بالحكمة وتدر عليها اللذات العلى . وبعبارة اخرى ، ان الفلسفة هي التشبه بالله بقدر الطاقة الانسانية ، فيصبح المرء قدسياً وعادلاً وحكيماً ، كما يقول في « الجمهورية » ، و « تيتاتوس » ولا يكون الإنسان فيلسوفاً إلا اذا انبثقت الافكار من نفسه وكانت معبرة عنه هو ، لا صدى لأفكار الآخرين .

هذا هو معنى الفلسفة . وأما وظيفتها فهي من لوازم معناها ، أي انها تنحصر في إحياء النفوس وصلها والأخذ بيدها حتى تنقدح لها الحقائق وتلتهم فيها ، لا ان تتلقاها من افواه الآخرين او من صفحات الكتب وترددها افكاراً ميتة لا حياة فيها . فالفلسفة إنما نحيا بأصحابها وتموت بانفصالها عنهم ؛ فلا نكون طلاب موت ، بل لنكن طلاب حياة .

وقد عدد افلاطون في « الجمهورية » مزايا الفيلسوف الحقيقي . فالفيلسوف الحقيقي في نظره يجب ان يكون محباً للحقيقة وذا رغبة وقادة في معرفة جميع الموجودات ، مبغضاً للكذب ، محباً للصدق ، ميالاً الى احتقار اللذات الجسدية ، غير مكثرت بالمال ، شديد القناعة زاهداً في الحياة نابذاً للشقاء ، شجاعاً امام الموت ، بعيداً عن العناد والمعجرفة والكبرياء . ويجب ان يكون ايضاً سامي المدارك حر الفكر قوي الحدس عادلاً دمث الطباع سريع الخاطر والذاكرة والحافظة ، محباً للجمال ، ذا فطرة موسيقية متسقة . ومن لم تتوافر فيه هذه الصفات فلا سبيل الى بلوغه الفلسفة .

لقد كان افلاطون شاعراً مفعم الوجدان فياض الخاطر خصب القريحة الى حد يمنعه من ان يقيّد افكاره او ان يحدّها بحدود . فقد أثر كما مرّ معنا ان يقدم هذه الأفكار في صورة من الحياة والدفء والحركة اكثر من تقديمها بطريقة تعليمية اكاڤيمية او في صورة مذهب نهائي كامل . فهو لم يتبع خطة منظمة ونسقاً متامكاً يأخذ بعضه برقاب بعض . لذلك يحد الباحث صعوبة في عرض افكاره في صورة منسقة او تقسيمها وتبويبها ، لأن ذلك من شأنه تجميمها في قوالب متعجرة وحرمانها من سياقها الجياش الحي المتدفق . ولكننا مضطرون لأن نفعل ذلك لأنه وسيلتنا الوحيدة لاستشفاف فلسفته . وشأننا هنا كشأن علماء الحياة ، فهم لا يستطيعون دراسة المادة الحية إلا بتحليلها الى عناصرها الأولية ومعالجتها بمختلف الاحاض والمواد الكيماوية والطرق الكهربائية ، أي بإماتتها او على الأقل بتشويبها . وكذلك الحال في تقسيم فلسفة افلاطون . فهذه التقسيمات من شأنها تشويه فكر افلاطون وإماتته . ولكن ما العمل اذا لم تكن لنا وسيلة اخرى ، كما لانفهم الحياة إلا بتشويبها والقضاء عليها ؟ فإذا كان هو لم يفكر في إطار من النطق ولم يلتزم خطوطاً صارمة فسنفكر نحن عنه في إطار كفرّ به وسنلتزم عنه خطوطاً لم يعترف بها ، على ما في ذلك من المزالق . وفي نطاق هذا الفهم الحي لفلسفة افلاطون يمكننا تقسيمها ستة اقسام هي : (١) نظرية المعرفة ، (٢) عالم المثل ، (٣) الطبيعة ، (٤) النفس ، (٥) الاخلاق ، (٦) السياسة . وسنبعث كل قسم من هذه الاقسام على حدة .

٥ - نظرية المعرفة

لعل السوفسطائيين اليونان هم اول من وضع مشكلة المعرفة في الفلسفة وضعاً جديداً . فقد كانت بحوث الفلسفة قبلهم مركزها الكون بأسره ،

فأصبح مركزها عند السوفسطائيين هو الانسان نفسه . ونادى السوفسطائيون بنظرية في المعرفة « انسانية » فقالوا لا شيء موجود في ذاته ولذاته ، وكل ما هو موجود قائم وجوده بالنسبة الى الانسان . وهذا معنى قول بروتاغوراس : « الانسان مقياس كل شيء » . والحقيقة إنما تُدرك بالإحساس المباشر نفسه ، أي ان الإحساس هو معيار الحقيقة . فالحقيقة هي ما تراه وتسمعه وتلمسه وتذوقه وتشمه . وإذن فان معرفة الحقيقة ميسورة للناس جميعاً .

ثم جاء سقراط فقال ان العقل هو سبيل المعرفة لا الحس . إذ ان الحس يختلف باختلاف الأفراد بل باختلاف الحالات في الشخص الواحد ، وأما العقل فهو عام في الناس جميعاً . فهو وحده مستقر الحقيقة ومعيارها الصادق الأمين ، لأنه هو وحده الذي يستخلص الحقائق الكلية الثابتة لا الحواس . فكلته هي القول الفصل وما عداه باطل .

وأخيراً يأتي افلاطون فيذهب في نظرية المعرفة مذهب استاذة ويرى فيها رأيه ، لكنه يكلمه ويمضي مثله في تفنيد أقوال السوفسطائيين .

وجدير بالذكر ان افلاطون اذا كان قد عني بكيفية تكوين المعاني والتصورات عن طريق حس من الحواس ، إلا انه لم يبين الشروط العامة التي يكون بها المدرك صحيحاً ، أي انه لم يبحث في نظرية المعرفة بحثاً حقيقياً يتجه أولاً وبالذات الى بيان الشروط التي بها إنما تكون المعرفة صحيحة .

وهذا ينطبق ايضاً على ارسطو وجميع الفلاسفة اليونان . فمثل هذه المسائل لم توجد إلا في العصر الحديث ابتداء من لوك وهيوم ، وهي التي توسع فيها كانط من بعد ووضعها في أعلى صورة بلغت . ولقصور الفلاسفة اليونان عن الوصول الى شروط المعرفة الصحيحة فقد انشاقوا كثيراً في الاستنتاجات السريعة دون ان يكون في سير البرهان ما يسمح بهذا

الاستنتاج . وعلى اساس ما يستنتجون يضعون من المذاهب ما يشاؤون . فتجاربهم في هذا الباب ناقصة لإذن ومعرفتهم لم تكن معرفة قائمة على الاستدلال الحقيقي الذي يتسم بالدقة ؛ وبهذا يمتاز الفلاسفة المحدثون عن أسلافهم اليونان . لهذا توصف الفلسفة الحديثة بأن روحها النقد وطابعها التفرقة بين الذات التي تدرك والأشياء التي هي موضوع الإدراك .

هذه ملاحظة عابرة أحببنا تسجيلها منذ الآن لتكون على علم وبصورة بخصائص نظرية المعرفة عند اليونان واليونان الشاسع بينها وبين نظيرتها في الفلسفة الحديثة .



وعلى كل حال ، فان افلاطون في نظرية المعرفة يضع لها درجات فيفرق بين (أ) الحس (ب) والظن (ج) والاستدلال (د) والتعقل .

أ - فأما الحس فلا يصلح ان يكون سبيلاً الى المعرفة الحقيقية ، كما ان المحسوسات لا تصلح ان تكون موضوعاً لها . فلو كانت الحقيقة هي ما يأتي به الحس لم تكن هناك حقيقة ، وإلا لكان ما يقوله اي انسان عن العالم مساوياً في قيمته لما يقوله اي انسان آخر ، بل وأي فرد افمن ذا يفصل بين ما يقوله هؤلاء جميعاً ؟ وأي حقيقة موضوعية مطلقة يمكن الرجوع اليها لحسم الخلاف ؟

كلا ، ليس الحق هو ما يأتي به الحس ، لأن الحس إنما ينقل لنا الصيرورة الدائمة والتغير المستمر ، انه إنما يقدم لنا فيضاً من التغيرات الفردية المؤقتة . انه إنما يدرك عوارض الاجسام وأشباحها ولا يصل أبداً الى إدراك حقيقتها . انه اول مراحل المعرفة ولكنه ليس كلها . فالنظر اليه على انه كل المعرفة ، فيه إنكار للعقل من حيث هو ملكة خاصة مستقلة عن الحس قائمة بذاتها . فلو لم تكن لنا إلا احساسات لما كانت لدينا قط

معلومات او حقائق . فالمعلومات والحقائق ليست هي ما يأتي به الحس ، وإن كان الحس شرطاً في حصولها . انها انما تأتي عن طريق الأفكار وعن طريق الصور المعمّنة والمعاني الكلية والمدرجات العامة . فالعقل يتلقى أيضاً من الإحساسات ثم هو يصوغها أفكاراً وصوراً ومعاني ومدرجات ، وهنا تكن حقيقته . ولو كنا لا ندرك إلا الجزئيات المحسوسة لكانت هذه العمليات مستحيلة وكان التفكير متعذراً . أجل ان العقل يدرك موضوعات الحواس على اختلافها فيركبها معاً ويصنفها حسب ما بينها من أوجه الشبه ثم يعبر عن الصنف بأجمعه باسمه العام . فكلمة « انسان » مثلاً ينطوي تحتها جميع الناس . وكذلك كلمة « حيوان » و « نبات » و « كتاب » و « ورقة » الخ . هذا هو الحد الكلي الذي تحدث عنه سقراط والذي لا يُدرك بالحس ، وإنما يُدرك بالعقل ، والعقل وحده ، وأهم خصائصه انه يبقى ولا يتغير ولو اندمجت جميع الجزئيات المقابلة له . فالناس يولدون ويموتون ، ولكن « الانسان » يبقى . وكذلك « الحيوان » و « النبات » و « الحمار » . وكذلك ايضاً المعاني الرياضية والأشكال الهندسية وجميع الصور العقلية ، فهي كلها افكار سرمدية كاملة ، وإن كانت مقابلاتها الحسية زائلة فانية :

ثم ان الحس لا يقدم لنا إلا « بعض » الصور ، فاذا بالعقل يستحضر « سائرهما » كملح البصر : فنعلم مثلاً ان هذه التفاحة الحمراء غاذية طيبة المذاق مع اننا لا نرى غير لونها ، وندرك أن في الغرفة انساناً مع اننا لا نرى غير طرف يده في الشباك ، ونعلم أن البيت مأهول بالسكان مع اننا لا نسمع غير وقع اقدامهم ، ونفهم اللغة مع اننا لا نسمع غير ألفاظها .

فالعقل هو الذي يجمع الإحساسات ويضمها بعضها الى بعض ويعارضها بعضها ببعض ويدرك العلاقات القائمة بينها ويصدر عليها احكاماً مغايرة للحس . فالجمع والمعارضة (او المقارنة) وإدراك العلاقات وإصدار الاحكام

ليست من افعال الحس وإنما هي جزء لا يتجزأ من مفهوم العقل . ان
الإحساس إنما ينبه العقل ويقدم له المادة الخام . انه أداة العقل ولكنه
ليس هو العقل . وإذن فليست المعرفة هي الإحساس وإنما هي حكم العقل
على الإحساس .

ب - وكما لا يصلح الحس وسيلة للمعرفة الحقيقية فكذلك الظن
(او الرأي) ، وذلك لأن موضوعه المحسوسات المتغيرة لا الحقائق الثابتة .
فهو وإن كان ارقى من الحس إلا انه يظل معرفة ناقصة غير معتمدة . فهو
يحكم على الاشياء لا كما هي في ذاتها بل بحسب ما تبدو للشخص الذي
يحكم عليها . ان المعرفة الحقيقية هي المعرفة المعتمدة ، اي معرفة الامور
بطلها وأسبابها . ولهذا كان الظن غير ثابت ، بل هو يتغير بتغير موضوعه
في عوارضه وعلاقاته ويتغير ظروف الشخص الحاكم وأحواله . ان الظن
قد يكون صادقاً وقد يكون كاذباً ، بخلاف المعرفة المعتمدة (او العلم)
فهي معرفة صادقة ضرورة لأنها قائمة على البرهان ولأن موضوعها الحقيقة
الكلية والمادية الثابتة .

ج - والاستدلال ارقى من الظن وأقل من العلم (او التمثل) فهو ارقى
من الظن لأن موضوعه غير حسي ، وهو أقل من العلم لأنه يستعين بالمحسوسات
للوصول الى موضوعه ، وذلك كالأشكال الهندسية والنظريات الرياضية ،
فكلها معقولات غير حسية وإن كانت تأخذ من الحس بطرف . فالفكر
فيها يستخدم الصور المحسوسة لتنبيه الصور المعقولة ثم لا يلبث ان يستغني
عن كل صورة حسية ليستبقي المعاني الكلية ويتأملها .

د - والتمثل (او العلم) هو اسمى درجات المعرفة وأرقاها جميعاً .
فموضوعه التصورات الفلسفية المجردة او المثل العقلية ، كالعادلة والجمال
والخير . فهو يطلب العلم الكامل والمعاني الكلية والمبادئ الثابتة والصور
المفارقة ، والحقيقة العليا ، حقيقة الحقائق ، دون الاستعانة بالحواس والرجوع

اليها . هذا هو العلم الكلي والعلم الاعلى الذي إنما يطلب لذاته ، وكل ما عداه فإنما يطلب له . وهو إنما يُدرك بالعقل والمجاهدة الفكرية والدأب على حياة التأمل والنظر . فهو الغاية القصوى والمطلب الاسمى .

والطريق اليه هو المنهج الديالكتيكي . والديالكتيك نوعان : صاعد وهابط . ويكون بالاستقراء والقسم . فالاستقراء هو انتقال الذهن من الجزئيات الى الكلي الذي يشملها . ففيه يلاحظ الانسان كل الجزئيات ثم يرتفع من هذه الجزئيات الى الصفات الجوهرية التي تربط هذه الجزئيات بعضها ببعض ، أي الى الماهية العامة او النوع ، ثم يرتفع من الانواع شيئاً فشيئاً حتى يصل الى ما هو مشترك بين عدة انواع وهو الجنس ، ثم يرتفع من الاجناس وهي ماهيات اعم من الانواع ، الى ما هو مشترك بينها ايضاً . هذا هو الاستقراء ، وأما القسم فهي بيان اعم الاجناس التي يندرج فيها الشيء ثم تميز هذا الجنس بذكر الفصل . ومن مجموع الجنس والفصل نحصل على تعريف الشيء الذي يعبر عن ماهيته . فتعريف الانسان إنما يتم بذكر الجنس (حيوان) والفصل (ناطق) .

والخلاصة ، ان المنهج الديالكتيكي إنما يقوم على الارتفاع من الافراد الى الانواع فالى الاجناس عن طريق تبين الصفات الجوهرية وإسقاط العوارض الثانوية والارتفاع من هذه الصفات شيئاً فشيئاً حتى نصل الى صفة واحدة تسم الصفات الاخرى جميعاً . فنحن هنا إذن بإزاء حركة صعود من الاشياء الدنيا وهي الافراد ، الى اجناس الاجناس او الاجناس السامية . لذلك يسمى هذا النوع من الديالكتيك بالديالكتيك الصاعد ، في مقابلة الديالكتيك الهابط ، وهو عملية عكسية يهبط فيها الانسان من الاجناس العالية وأجناس الاجناس الى الافراد .

هذا ولا يخلو المنهج الديالكتيكي بنوعيه من اشارات تتفاوت في الوضوح الى بعض المبادئ المنطقية العامة لا ينبغي ان يقلل من اهميتها - كما جرت

عادة اكثر الذين أرخوا لأفلاطون - ان ابحاثه فيها ذات طابع ميتافيزيقي لا منطقي . فهو قد بحث في القواعد المنطقية الرئيسية من استقراء وتحليل ، وكانت له ملاحظات مفيدة في المنطق كقوله ان القضية تتألف من موضوع ومحمول وأن طرفي النقيض لا يحملان على موضوع واحد . كذلك عالج افلاطون فكرة المقولات وجعلها خمساً وهي « الوجود » و « السكون » و « الحركة » و « الهوية » و « الغيرية » ^(١) كما سترى في نظرية المثل بعد قليل . ومع ان نظرية افلاطون الى المقولات ليست منطقية خالصة وإنما هي ميتافيزيقية في جوهرها ، اي هي حقائق فعلية لا مجرد تصورات ذهنية (او منطقية) بحثة ، ومع ان بحثه للاستقراء والتحليل لم يكن كاملاً إذ لم يبين جميع الشروط التي يجب توفرها لكي يكون الاستقراء صحيحاً والتحليل دقيقاً ، فان من الممكن ان يستخلص المرء من كل هذا اتجاهها منطقياً ما عند افلاطون سيتخذ شكله الكامل عند تلميذه ارسطو . فأفلاطون يظل - في هذه المسائل كما كان في غيرها - المنارة التي ستضيء الطريق لتلميذه ارسطو من بعده .

وعلى كل حال ان التعقل هو أسمى درجات المعرفة كما قلنا ، كما ان الرياضيات هي المقدمة الضرورية للوصول اليه ، لأنها تبعد العقل عن الاشياء الحسية الفجة وتهيب به الى التأمل في الاشياء التي صلتها بالحقيقة اكبر . ولأهمية الرياضيات كدخل الى الفلسفة فقد كتب افلاطون على باب الاكاديمية : « من لم يعرف الهندسة فلا يدخل علينا » .

٦ - عالم المثل

اذا كان سقراط قد قال ان معرفة الماهيات هي المعرفة الحقيقية فانه لم يقل مع ذلك ، او لم يفضل بعد الى القول ، بأن وجود الماهيات هو

١ - الدكتور علي سامي النشار : المنطق الصوري ، الطبعة الاولى سنة ١٩٥٥ من ١٥٧ .

الوجود الحقيقي . وإنما هو اقتصر فقط على اعلان هذا المبدأ : ألا وهو ان المعرفة الحقيقية هي معرفة الماهيات . وعندما جاء افلاطون وتساءل عن مصدر المعرفة ، رفع هذه الماهيات الى مقام الوجود الحقيقي ، وسلب كل شيء دونها اي حق في الوجود . وقد فعل ذلك في نظرية المثل .

ما مصدر المعرفة ؟ كيف يدرك العقل الافكار الكلية والمعاني المجردة والصور المفارقة وسائر الماهيات المعقولة دون الاستعانة بالحس ؟

لا يصح ان تكون مدركة بالحس ، لأن الحس متغير ، وهي سرمدية ثابتة لا يعرفها تغير ولا ينالها فساد .

ثم انها مركوزة في النفس ، على حين ان الحسيات عابرة تُكتسب اكتساباً .

وكذلك هي مطلقة ، بينما الحسيات نسبية تختلف باختلاف الاشخاص والظروف والأحوال .

وهي ايضاً متسقة فيما بينها ، فيها انسجام وتناغم ونظام ، وأما الحسيات فهي متنازعة فيما بينها متعارضة يكثر فيها التشويش والاضطراب . وأخيراً انها كلية ، بينما لا تقدم لنا الحواس إلا شتاتاً من المعلومات الجزئية المبعثرة .

فمن اين جاء هذا الفرق الكبير بين معطيات الحس ومعطيات العقل ؟ واذا لم يكن الحس المصدر الاساسي للمعرفة بهذه الماهيات فماذا عسى ان يكون مصدرها يا مُتَرَمِّ ؟

يجيب افلاطون جازماً بأن مصدرها المثل .

والمثل (او الصور) حقائق كلية ثابتة موجودة بالفعل وجوداً خارجياً مفارقاً مستقلاً عن الانسان ، هي في وقت واحد مصدر للمعرفة وعلة لها ، كما هي مصدر لوجود الاشياء في العالم المحسوس وعلة له . فلو قلنا مثلاً

إن علة الجمال في الزهرة هو شكلها او لونها او رائحتها لكننا كمن يفسر الجمال بعلّة ليست دائماً سبباً للجمال . فهذا الشكل او اللون او الأريج قد يكون سبب قبح ايضاً في اشياء اخرى غير الزهرة . وكذلك لو قلنا ان سبب الطول في هذا النبات مثلاً هو مقياس قدّم ، فهذه القدم ذاتها قد تكون سبباً للقصر ايضاً . فكيف تكون القدم علة للطول وللقصر في آن واحد ؟ انما علة الطول في الاشياء هو مثال الطول او ماهيته ، وكذلك علة القصر وعلة الجمال . فهناك مثال للطول ومثال للقصر ومثال للجمال في عالم غير هذا العالم المحسوس هو السبب في طول الاشياء وقصرها وهو علة ما نرى فيها من جمال وامتناع .

وهناك دليل آخر على وجود المثل ، وهو ان المدرّكات الكلية لا تدرك بالحوس كما هو معلوم . فالجمال مثلاً مدرّك كلي نستنبطه بعد النظر في شئ الاشياء الجميلة ، فلولاً ان في اذهاننا فكرة سابقة عن الجمال لما عرفنا ان هذه الاشياء بالذات تشترك في الجمال . وهذه الفكرة السابقة إما ألا يكون لها وجود في الخارج فتكون حينئذ من اختراع العقل ، وبذلك تكون شيئاً نسبياً مقيساً بمقياس شخصي محض ، وبالتالي يصبح الانسان مقياس كل شيء كما يقول السوفسطائيون ، وإما أن يكون لهذه الفكرة السابقة وجود خارجي مستقل عنا . ولما كانت اقوال السوفسطائيين باطلة بحسب افلاطون وسقراط من قبله ، لم يبق إلا ان نسلم بأن فكرة الجمال الموجودة في العقل انما تطابق شيئاً في الخارج تمام المطابقة هو مثال الجمال . ففي العالم الخارجي ، عالم المثل ، جمال في ذاته مستقل عن عقل الانسان ، ولو لم تكن نفوسنا حاصلة على هذا المثال لما استطاعت ان تدرك الشيء الجميل . ذلك ان نفوسنا قبل حلولها في الأجسام كانت - فيما يقول افلاطون - تعيش في عالم غير هذا العالم ، عالم سام شريف هو عالم المثل ، ثم أهبطت الى العالم الأسفل لجرعة اقترفتها . فاذا رأت شيئاً جميلاً على هذه الارض تذكرت مثال الجمال في عالم المثل . وهكذا فالعلم انما هو تذكر ، والجميل

نسيان . فكما اننا نتذكر صديقاً عند رؤية صورته ، كذلك نتذكر النفس مثال الجمال عند رؤية الاشياء الجميلة . وما يصدق على الجمال يصدق على العلم والحق والخير وسائر المعقولات الكلية .

وللحيوانات والنباتات والجمادات مثل ايضاً ، فللحصان مثاله وللتنفاح مثاله ، وللماء مثاله وللنار مثالها . وما الحصان المحسوس إلا شيء شبيه بالحصان المثالي ؛ وما الماء المحسوس إلا شيء شبيه بالماء المثالي . وهلم جراً .

وكذلك للصفات مثلها : فللبياض مثاله وللسواد مثاله . وكذلك للأفعال مثلها : فللصدق مثاله وللحب مثاله وللشجاعة مثلها . وللنسب ايضاً مثلها : فالأطول والأقصر والأكبر والأصغر والمساوي كلها نسب لها مثلها المقابلة لها . وهكذا لكل شيء مثاله ، حتى الاشياء الدنيئة والقدرة لها مثلها .

وهذه المثل منضدة بعضها فوق بعض على نحو تصاعدي يشمل كل منها جميع ما دونه ، الى ان ينتهي هذا النظام الهرمي الى مثال الخير ، وهو المثال الأعلى وحقيقة الحقائق وجوهر الوجود ، وجميع المثل تتجه اليه لأنها كلها تنشد الخير وتسمى اليه .

وهذه المثل ليست مادية وإنما هي معانٍ مجردة خالدة والاشياء المادية إنما تتشبه بها لأنها ناقصة تقف عاجلاً او آجلاً . فالاعمال الفاضلة الفردية قصيرة الأجل ، ولكن الفضيلة هي حقيقة خالدة سرمدية .

ومعنى ذلك ان كل موجود فإنما يتعين نوع وجوده وصفته بشاركته في مثال من هذه المثل وتشبهه به . وهذه المشاركة وهذا التشبه عنصران يتفاوتان في الاشياء قوة وضعفاً ولكنها لن يبلغا الكمال ، فإنما الكمال للمثل ، ولمثال المثل خاصة ، وهو مثال الخير .

وهكذا فالمثل هي معايير الدائمة وهي النماذج الحقيقية للوجود ؛

وبمصول صورها في أذهاننا يحصل لنا العلم . فهي الموضوع الحقيقي للعلم ، ومعرفتها هي المعرفة اليقينية ، واليهما ينبغي ان تتجه الابحاث الفلسفية .

والمثل هي الأسس الاولى للوجود ولا أساس لها ، وهي جوهر الاشياء ولا جوهر فوقها ، ولا يحدّها زمان ولا مكان . فهي أزلية أبدية لا تكون ولا تفسد .

وهي جواهر كلية بسيطة لا نتركب من شيء ولا تنحل الى شيء . فمثال الانسان ليس هذا الانسان الخاص الجزئي الناقص ، بل هو الحقيقة الكلية العامة الكاملة لكل انسان . وكل مثال وحدة قائمة بذاتها لا تعدّد فيها ولا تكثّر . ولا يدركها إلا العقل الخالص ، عقل الفيلسوف الذي خصّته الطبيعة بمواهب لا تتوفر لكل انسان ، وكان قد حظي في الزمان الغابر بالرؤية الصحيحة .

وهي مصدر المعرفة ومصدر الوجود وعلة لها جميعاً ، بل هي علة للاخلاق والسلوك . فلأن تعتقد في المثل وتؤمن بها معناه ان تسمى اليها وتنسبها بها وأن تفوض على أسرارها فتقف على كنه الوجود والكائنات . وبذلك تكون فيلسوفاً على الحقيقة ، حكيماً ملهماً مسدّد الخطى في القول والفكر والعمل . هذا هو حدّ الفلسفة عند افلاطون وهذا هو معناها العميق .

وقد تميّزت نظرية المثل الافلاطونية في عهدها الاخير بطابع لم يكن واضحاً في عهدها الاول ، وهو قابلية المثل لأن يشارك بعضها بعضاً ويتفاعل بعضها ببعض . لذلك نجد افلاطون يقول في محاوره « السوفسطائي » وهي من المحاورات المتأخرة ، بوجود خمسة أجناس عليا تقوم بمهمة التأليف والربط بين المثل وهي : الحركة والسكون والوجود والهوية والغيرية . فمثال الحركة هو غير مثال السكون ، وهو يتصف بالوجود والذاتية لأن الحركة هي ذاتها ولأنها موجودة ولكنها غير سائر الاجناس الاخرى .

فكل شيء من حيث هو هو يشارك في الوجود ومن حيث هو غير الاشياء الاخرى يشارك في الفيرية او اللاوجود .

٧ - الطبيعة

اذا كان عالم المثل هو عالم الحقيقة والكمال فان عالمنا هو عالم الخداع والنقص . ان عالم المثل عالم حقيقي حتى ولو لم توجد الكائنات المحسوسة . بل ان الكائنات المحسوسة لا تنشأ إلا عن مشاركة جزء من المادة في مثال من المثل ، فيتشبه به ويحصل على بعض كماله ، ولكنه ليس هو إياه . إذ لا يمكن ان تكون المحسوسات هي المثل لأنها متصلة بمادة والمثل معقولة . ان عالم المثل هو عالم الافكار والمعاني ، وهذا مبرر شرفه وكمالته ، وأما عالم المادة فهو عالم الاشباح والظلال ، وهذا مبرر خسسته ودنائه . ولأفلاطون اسطورة رمزية تسمى اسطورة الكهف يصور لنا فيها مقام عالمنا ، عالم الاشباح والظلال في مقابل عالم الحقيقة :

تخيل طائفة من الناس يعيشون في كهف مظلم تحت الارض منذ نعومة اظفارهم والسلاسل في أعناقهم وأرجلهم لا يستطيعون حراكاً ولا يمكنهم الالتفات الى الورا . وتصور قبساً من نار ملتية ينبعث من خلفهم فيلقي على الجدار الذي امامهم ظلالاً متحركة لأن اناساً يمضون ، بعضهم يتكلم وبعضهم صامت . ان اصحاب الكهف يحسبون هذه الظلال حقائق ويظنون انها تتكلم . هب ان احدهم قد "حل" وثاقه وأطلق سراحه فتمكن من الالتفات الى الورا . ان الضوء المفاجيء قد يبهير بصره ، ولربما بدت له الحقائق التي يراها الآن اقل صحة من الظلال التي تعود رؤيتها من قبل ، لكنه سيألف اشياء العالم وسيراه على حقيقتها بل سيتمكن اخيراً من رؤية الشمس ذاتها واهبة الحياة والضوء . انه لن يخشى النور بعد ذلك بل سيعشقه ولن تبدو له بعد الآن حياة الكهف حياة سوية .

نرى ، ماذا سيحدث له لو عاد الى اصحابه في الكهف وأخبرهم بما رأى ؟ سيسخرون منه بالطبع ! وهكذا حال الفيلسوف في عالمنا المحسوس ، عالم الأشباح والظلال . فلن يدرك النور من تمرغ في الظلام ، ولن يفهم الحقيقة من عاش في الاشباح . فلا يعرف الحق إلا ذوهه ، فلاحق رجالاً فالوجود الحقيقي انما هو وجود عالم المثل ، وأما عالمنا فهو عالم الظلال والأشباح . ومن اجل ذلك فهو عالم مقارن للعمم . فالتسليم بوجوده الموهوم تخاذل يربأ الفيلسوف بنفسه عنه . واذا كان فيه ضبابية من حقيقة فانما هي حقيقة مستعارة تأتي اليه من عالم المثل .

ويترتب على ذلك ان المادة التي صنع منها عالمنا ليست حقيقة لأنها ليست وجوداً ، وانما هي سلب للوجود . انها عدم محض وخلاء مطلق لا صورة لها ولا قوام ، ولكنها تقبل كل صورة تحل فيها لتتقوم بها مؤقتاً وتكون جسماً . فهي رخوة غير متأسكة وتتحرك بلا نظام حركات مضطربة آلية لا غاية لها ولا تدبير في سيرها . وهذه المادة هي اصل العالم ومصدر الكثرة فيه وسبب ما نرى فيه من نقص وخسة .

وهذه المادة أزلية قديمة لا أول لها . وقد ذكر افلاطون في محاوره و « طيماوس » التي خصصها لتفسير التكوين الطبيعي للعالم ان الصانع قد أحدث العالم محتدياً المثل ، اي انه ركّب الصور المأخوذة عن المثل في المادة الخام . ومن هنا ظن البعض أن افلاطون يقول بحدوث العالم ، والواقع ان الصانع الذي يشكل موجودات العالم محتدياً المثل انما يضع الصور في المادة المضطربة القديمة التي كانت موجودة قبل تشكيل الصانع لها . ان الصانع مصدر الخير ، والخير لا يفتج إلا عن الخير ، فكيف يمكن اذن ان يخلق المادة وهي شر ومصدر للشر ؟ ثم انه لا معنى للقول بالقبلية او البعدية قبل ان يخلق الزمان . فقد كان زمان الموجودات الارضية من عمل الصانع ، اذ انه قد وُلد بميلاد العالم المحسوس ، فهو الصورة المتحركة

للأبدية التي يتصف بها العالم المعقول . ان الصانع قد ركَّب الزمان في العالم أسوة بصورة الإله كرونوس (Chronos) وهذا الإله يشير ايضاً الى الزمان الأزلي ، فكان الصانع بذلك قد منح العالم صورة الأزلية . وقد غاب عن الذين يفسرون موقف افلاطون في « طيماوس » ، على خلاف ما ذكرنا ان افلاطون يستخدم الأسلوب الرمزي في كلامه على تكوين العالم الطبيعي ، مما أدى بهم الى عدم فهم موقفه الحقيقي بصدد مشكلة قدم العالم وحدوثه ، فذهبوا في تفسيره كل مذهب .

هذا وإن المادة كانت تتحرك حركة عشوائية غير منتظمة الى ان تدخل الصانع لكي ينظم الكون تنظيمًا يظهر فيه أثر العقل والروية والغائية . فتكوّنت جزئيات من المادة وتميزت في اشكال مختلفة حتى نشأت العناصر الاربعة ^(١) ، ومن هذه العناصر خلق الصانع جسم العالم وجعله على شكل الكرة احسن الأشكال ، كما صنع الاشياء فيه على نماذج المثل . لكن جميع الاشياء في العالم تظل تقليدًا ناقصًا لعالم المثل او نقلاً مبتوراً عنه . وهذا النقص لم يكن لمجز في الصانع بل لضعف في طبيعة المصنوع . فإذا لم يكن العالم كاملاً فهو قريب من الكمال على كل حال ، او قل هو تقليد للكمال ، فليس في الإمكان أبدع مما كان .

وهذا العالم متحرك ومحسوس ، لذلك فقد خلق الصانع الزمان وجعله صورة متحركة للأبدية . واختار مقاييس للزمان حركات الكواكب ، وقد انشأ لها الصانع اجساماً نارية كروية خالدة وجعل لها تقوساً خالدة تقوم بتحريكها حركات منتظمة خالدة ، ولذلك تسمى بالأحياء الخالدة .

والعالم واحد له افلاك بعضها في جوف بعض . والأرض تقوم في مركز العالم بأغوارها وقنواتها المميقة . وهي مقر الجنس البشري وموطن الحيوان

والنبات ، وهذان الجنسان إنما جعلنا لغذاء الإنسان ومنفعتهم . والارض كروية الشكل ثابتة في مكانها لا تتحرك . والأفلاك تسعة كل واحد منها في جوف الآخر على الترتيب التالي : الثوابت وزحل والمشتري والمريخ والشمس والزهرة وعطارد والقمر ، ويقع خارجها جميعاً الفلك المحيط ، وكلها تدور حول الارض ولكل منها نفس تحركه .

ويتفاوت هذا العالم في الشرف والرتبة . فكلما اقترب من فلك الثوابت ازداد سمواً ورفعة ، وكلما اقترب من الارض ازداد خسة وقلّ نصيبه من الطهر . وبهذا الوضع كان العالم تام النظام .

وقد اختار افلاطون لهذا العالم : الشكل الكروي والحركة الدائرية عملاً ببداً « الأفضل » الذي ينادي به : « افضلية الحركة الدائرية والصورة الدائرية على غيرها من الحركات والصور ؛ افضلية الشكل الكروي على غيره من الاشكال والحجوم ؛ افضلية ما هو فوق على ما هو تحت ؛ ما هو على اليمين على ما هو على اليسار ؛ ما هو أمام على ما هو خلف ، ا

٨ - النفس

وإذا كان العالم متحركاً كما تقدم فلا بد له من علة تحركه . وهذه العلة هي نفس العالم او النفس الكلية . ويعرفها في « النواميس » بأنها الحركة التي تحرك ذاتها بذاتها لا بعلة اخرى زائدة عليها . لأن كل ما هو متحرك فإنه يفترض علة لحركته ، وهذه العلة معلولة لعلة اخرى . وهكذا دواليك حتى ينتهي الأمر الى حركة لا علة لها .

فالعالم إذن كائن حي له نفس تحركه مركزها في وسط العالم وتمتد من خلاله حتى تحيط به من جميع اطرافه ، بل انها لتتجاوزها وتذهب بعيداً حتى يكون لكل كوكب من الكواكب الثابتة والسيارة نفس تخصه . وهذه الأجرام جميعاً هي كما قلنا احياء خالدة لأن اجسامها

ونفوسها خالدة ولأنها من صنع ذلك الإله الحَيُّ الذي يَأْبَى إِفْسَادَ مَا أَبْدَعَهُ أَحْسَنُ إِيدَاعٍ . وخلودها هو السبب في خلود أجسام الكواكب التي تتحرك بها حركة دائرية منتظمة خالدة .

وأدنى أنواع الكائنات هي الأحياء الفانية من الحيوانات والنبات ، أجسامها ونفوسها على حد سواء .

لكن بين نفوس الكواكب الخالدة ونفوس الأحياء الفانية من نبات وحيوان توجد النفس الإنسانية إذ يجتمع فيها الخلود والفناء على السواء . ولقد أفاها الخلود هبةً من الإله الصانع الذي خلقها من بقايا نفس العالم . ففي النفس الإنسانية إذن قبس من نفس الكل ، نفس العالم . فهي خالدة بخلودها . هذه هي النفس الناطقة ، كما فيها أيضاً شوائب غير عاقلة امتدت إليها من الكواكب ، فكان منها الجزء القضي والجزء الشهواني ، وهما الجزآن الفانيان من النفس الإنسانية .

ففي الإنسان إذن ثلاث نفوس :

أ - النفس الناطقة . وهي جوهر روحي نجعل حقيقته . وهي خالدة كما أسلفنا وتتولى إدارة الجسم وقيادته إلى الرفعة بالتفكير ، ومقرها الرأس لشرفها وعلو منزلتها . ووجودها في الرأس هو السبب في أن الإنسان يسير منتصب القائمة - لا منحنيًا كسائر الحيوانات - وذلك لأن العنصر السامي الخاص به يجذب بقية جسمه إلى أعلى . وليس لهذه النفس من هم سوى البحث عن وسيلة إلى الخلاص من سجن البدن والرجوع إلى عالمها الإلهي الشريف .

ب - النفس الفضبية . وهي مادية فانية ومقرها الصدر ، وهي متصلة بالنفس الناطقة بواسطة العنق ، وهذا الاتصال هو العلة في خضوعها للعقل في بعض الأحيان وإذعانها لأوامره ونواهيه .

ج - النفس الفاذية الشهوانية . وهي كسابقتها مادية فانية ، ومقرها البطن ، وهي مرتبطة بالأكل والشرب والإشتهاء والإلتذاذ والتأم . وهذه النفس هي مصدر الانتاج في الكائنات الحية . وهي ادنى من النفس النفسية لأنها محرومة من كل تفكير ، لكنها مستعدة لقبول انعكاس تعقلات النفس الناطقة وأوامرها ، والى هذا الانعكاس يرجع الفضل في كبح جماح هذه النفس احياناً عن الانغماس في الشهوات .

وهناك صراع دائم بين الجانب العاقل الخالد والجانب المادي الفاني من الانسان . ويحاول العقل السيطرة على الشهوة مستعيناً بالمعاطفة ، فان تغلب العقل صعدت النفس الى حيث تعيش النفوس الخالدة لتتعم بصحبة الآلهة والنفوس الخيرة . اما اذا تغلب الجزء غير العاقل فيها فصيرها التناسخ في ابدان تتدرج من الأعلى الى الأدنى بحسب نصيبها من العقل . ففي « طيماوس » يفترض افلاطون ان النفوس جميعاً كانت في الاصل ذكوراً ، لكنها تتدهور خلال التناسخ حسب الحياة التي تحياها على هذه الارض . فان ابتعدت عن التمسك بالعقل ولدت في جسم امرأة ، ثم في جسم حيوان ، ولا تزال تنتقل من حيوان الى آخر حتى تطهر من ادرانها وتعود الى الكوكب الذي صدرت عنه .

والنفس الإنسانية هي مقر المثل ومصدر المعرفة . فهي عندما كانت في عالم المثل اطلعت على كل شيء . لكنها عند حلولها في البدن نسيت معارفها ، وبشيء من الانتباه يمكنها ان تتذكر ما كانت قد اطلعت عليه . ولإثبات ذلك فقد استدعى سقراط خادم مينون وأخذ يلقي عليه بعض الأسئلة الهندسية . ولم يكن للخادم معرفة سابقة بالهندسة ، ومع ذلك فقد تمكن - بطريقة سقراط في الحوار وقدرته على توجيه الأسئلة - ان يتوصل الى هذه المعرفة . وهكذا انقذت المعرفة في نفس من كان يبدو انه معدوم منها ، مما يدل على انه كان على علم سابق بها . وبما ان النفس قد

اطلعت على كل شيء في عالم المثل فهي تحيط علماً بكل شيء ، لكنها نسيت عند اتصالها بالبدن . وهكذا فالمعرفة تنبع من باطن النفس لا من خارجها . وبعبارة اخرى ان المعرفة تذكر والجهل نسيان .

خلود النفس . - والنفس خالدة كما قلنا . وقد وقف افلاطون محاوراً « فيدون » لإثبات خلودها . ففي هذه المحاوره يسوق عدة أدلة أهمها :

ان النفس إلهية ، والخلود صفة من صفات الآلهة . وقد كان اليونان يعنون بما هو إلهي وخالد انه لا يكون ولا يفسد . فاذا كانت النفس إلهية خالدة فليس لها أصل نشأت عنه ولا هي تخضع للفساد .

ثم انها تدرك المثل العقلية الخالدة . ومن ثم فهي تشابه طبيعة المثل من حيث بساطة تكوينها فلا تتعرض للفساد او للانحلال الذي يصيب الاجسام المركبة .

ومن هذه الأدلة ايضاً ان النفس تشارك في مثال الحياة ، وما يشارك في مثال الحياة فلا يقبل ضدها وبالتالي لا يدركه الموت .

ويتحدث في محاوره « الجمهورية » عن الثواب والعقاب اللذين ينتظران النفوس . فبعد الموت تحاكم النفوس وتترك لاختيار مصيرها ، ويساعد النفس في هذا الاختيار مقدار ما حصلت عليه من التعقل والتفكير الفلسفي في الحياة العاجلة ويسوق افلاطون تأييداً لرأيه اسطورة إر بن ارمينيوس البامفيلي (Er le Pamphylien) الذي عاد الى الحياة بعد ان أدركه الموت فررى ما شاهده من ثواب عادل للأخيار ومن عقاب قاسٍ ينتظر الظالمين والاشرار .

وهناك دليل آخر يدعم به افلاطون براهينه السابقة ينحصر في بيان ما يترتب على إنكار الخلود من هدم للمعايير الخلقية : اذ لو كانت النفس فانية لسقطت الحقوق والواجبات جميعاً ولما كان هنالك من مبرر لاحتمال

الفقر والمره والحرمان من اجل الفضيلة والعدل . ولو صح* ان الانسان يقضى حقاً لكان الاشرار أسعد الناس حين يدركهم الموت ، اذ سوف يتخلصون عندئذ من أجسامهم ونفوسهم وآلامهم ، وهذا غاية القبح .

٩ - الاخلاق

تحتل المشكلة الاخلاقية مكانة رئيسية في تفكير افلاطون ، حتى لقد تداخلت وجملة بجهته في الجوانب الاخرى من فلسفته . وقد جاء اهتمامه بالاخلاق في وقت مبكر جداً نتيجة لاتصاله بأستاذه سقراط الذي كانت الاخلاق شغله الشاغل وال محور الذي تدور حوله مجمل افكاره وآرائه .

لقد كانت الاخلاق قبل سقراط مجموعة من الحكيم والنصائح تجري على ألسنة الشعراء والحكماء او أقوالاً مأثورة في بعض نواحي الاخلاق لا تبلغ من الإحاطة والتأسك ما يجعلها علماً قائماً بذاته له مناهجه وأأسه .

لكننا كلما اقتربنا من سقراط تحددت المشكلة الاخلاقية واتضحت معالمها وتبلورت مباحثها . حتى اذا ما وصلنا الى السوفسطائيين وسقراط برز عنصر جديد في الاخلاق وهو المقابلة بين أخلاقية المنفعة وأخلاقية المبدأ ، أخلاقية الفريزة والطبيعة وأخلاقية العقل والقانون ، بين نسبية المعاني الخلقية وتغيرها بتغير الزمان والمكان والشخص والحالة وبين اطلاقها وثباتها وسرمديتها .

وعندما جاء افلاطون كان الخلاف حاداً بين هاتين المدرستين المتعارضتين: مدرسة السوفسطائيين من جهة ومدرسة سقراط من جهة اخرى . ولم يكن له خيار في الأمر . فهو تلميذ سقراط وصديقه ، بأرائه تفدى وفي مدرسته تخرج . لذلك كان اكبر هم ان ينضم اليه في حملته على السوفسطائيين وينبهي للرد عليهم . فكتب محاوراته دفاعاً عن مبدأ العقل والقانون وتفضيله على مبدأ اللذة والمنفعة والفريزة .

ولقد بدأ افلاطون فلسفته الاخلاقية من حيث انتهى سقراط . ولذلك فقد غلبت على محاوراته الاخلاقية المبكرة روح استاذة التي تميل الى تقديس الواجبات والقوانين المتوارثة باعتبارها حقائق إلهية أزلية ثابتة مطلقة لا تتغير ولا تتبدل .

فنحن نجد في « برتاغوراس » مثلاً ان القانون ليس كما يظن السوفسطائيون مجرد تعاقد او اتفاق بين طرفين متساويين ، وإنما هو رابطة عضوية وثيقة العرى بين الفرد والدولة ، كرابطة الإن بأبيه او رابطة العضو بالجسد . كما نجد في « غورجياس » ان غاية الحياة الاولى ليست في إرضاء الشهوات وإشباع اللذائذ ، وإنما هي في عمل الخير والتمسك بأهداب الفضيلة . فحياة اللذة مدعاة للشقاء لأنها لا تقف عند حد معقول ، بل تظل تطلب المزيد على الدوام كقربة مثقوبة لا يمكن ملؤها او كالمصاب بالجرب لا يزيده الحك إلا طلباً للحك واستحثاثاً عليه . ويفرق افلاطون في هذه المحاوره ايضاً بين لذائذ مفيدة ينجم عنها تحقيق الخير والفضيلة ، وأخرى ضارة لا تأتي بخير . والحياة المثلى في رأيه إنما تتوقف على حظ صاحبها من الفلسفة ومدى تقديره لقيم الاشياء . فكلما انتصر فيه نداء العقل والفلسفة على منطق القوة واللذة ، علامقامه وسما قدره حتى يبلغ السعادة القصوى والبهجة العظمى . ويكرر افلاطون هذه المفاضلة بين حياة اللذة والبطش وحياة التفلسف والعقل في كثير من المحاورات ، ولا سيما في « الجمهورية » و « فيدون » .

ولا يسبقن الى وهم احد ان افلاطون يلغي الحياة الحسية ، كلا وإنما هو يقول بإخضاعها للعقل ويرى في ذلك نوعاً من النظام الذي يدعن فيه الادنى للأعلى . ففي محاوره « فيلابوس » (Philèb) وحين يعرض لمبحث الخير ، يقول ان الحياة السعيدة هي الحياة التي تجمع بين العقل واللذة بنسبة معينة وبحيث يكون العقل هو العنصر الذي تكون له الغلبة . بل اننا لا نجد في هذه المحاوره المتأخرة تلك النظرة المترتبة التي نجدها في

محاوره « فيدون » المبكرة والتي كانت تصف الخير بأنه انما يكون في الخلاص من الجسد واستئصال الشهوات والقضاء على الحياة الحسية ، وإنما نجد فيها استطراداً لما ذكره افلاطون في « الجمهورية » من ان الخير لا سبيل الى تحقيقه إلا بتنظيم العلاقة بين قوى النفس المختلفة في حياة متوازنة تنتقي من الذات أفضلها .



وهكذا ، فكما ان افلاطون يهاجم السوفسطائيين في نظرية المعرفة نراه يهاجمهم ايضاً في مذهبهم في الأخلاق ، وذلك لارتباط الأخلاق بالمعرفة ولأنها ينبغي دائماً من نظرة واحدة ويصدران عن مبدأ واحد . فالسوفسطائيون ينكرون القانون الخلقي ويؤكدون ان الفضيلة هي اللذة وان للإنسان الحق في ان يعمل ما يراه لذيداً . فيرد افلاطون بأن هذا القول يجعل الحق نسبياً والفضيلة شخصية والأخلاق بلا قانون . وهذا غاية الجهل . ومن شأن هذا القول ايضاً ألا يفرق بين الخير والشر ، وبالتالي لن يكون لكل منها حقيقة ذاتية ثابتة . وهذا ما يؤدي الى هدم الأخلاق والمجتمع ويقضي على الانسان . لذلك عمد - كاستاذة سقراط - الى تحديد الفضيلة وقال بوجود ماهية خاصة لها ، ونادى بأن هذه الماهية انما يكتشفها العقل ، والعقل حظ عام مشترك بين الناس جميعاً .

فالفضيلة في نظر افلاطون هي العمل الحق على ان يكون صادراً عن معرفة صحيحة بقيمة الحق . هذه هي الفضيلة الفلسفية التي تقوم على الروية والتفكير وعلى فهم المبدأ الذي ينبثق عنه السلوك . وأما عمل الحق دون فهم لقيمته او إدراك لمعناه ، بل بدافع من التقليد او بحكم العرف والعادة او طلباً للزلفى والسلطان ، فكل اولئك ليس من الفضيلة في شيء ، او قل هو الفضيلة العامة التي ليس لها من الفضيلة إلا اسمها ولا من شعائرها إلا رسمها . فبنيت من فضيلة ...

ويقسم افلاطون الفضائل بحسب انواع النفس الثلاث :

فالنفس الناطقة انما فضيلتها الحكمة .

والنفس الغضبية فضيلتها الشجاعة .

والنفس الغاذية الشهوانية فضيلتها العفة .

ومن تناسق هذه الفضائل وتعاونها وسيرها بانسجام ووثام تنشأ فضيلة رابعة هي العدالة ، لأن العدالة معناها إعطاء كل ذي حق حقه .

وبهذا التناسق في قوى النفس وهذا التوازن الذي فيه خيرها الطبيعي تتحقق سعادتها ، اذ السعادة معنى يتبع من باطن النفس ولا يرد عليها من خارج . فالعادل سعيد مهما اشتدت عليه ظروف الحياة او أختت عليه بكلها . ومهما أصابه من عنت الحكام او نكير الطعام . فالتقى انما هو غنى النفس البرينة من الشر ، المتطلعة الى الخير ، المتشقة بالعلوم والمعارف ، المتشوقة الى الجمال المطلق ، تنزو الى مشاهدته نقياً خالصاً من كل زيف ، بعيداً عن شوائب الحس والزمان . اذ الجمال على انواع . وكذلك الحب . ان الحب هو طلب الجمال ، وله درجات ثلاث :

اولاها حب الجمال الجسمي ، وهو غير جدير بالفيلسوف .

والثانية حب الجمال الروحي والمعنوي ، وهو حب شريف .

لكن أسمى انواع الحب هو حب الجمال المطلق ، الجمال الخالد ، مصدر كل جمال وبهاء . هذا هو « الحب الافلاطوني » ، الحب الذي يثير في النفس ذكريات المثل والفردوس المفقود ويشيع فيها الطمأنينة والامن واليقين ...

١٠ - السياسة

ان المشكلة الفلسفية الحقيقية بالنسبة الى افلاطون انما هي في الواقع مشكلة سياسية . انها مشكلة المدينة التي لا يجد الفيلسوف فيها مكاناً لنفسه . فجميع المدن في عصره - بل وفي كل عصر - مضادات للمدينة

الفاضلة غير جدية بالفيلسوف . فكيف السبيل الى المدينة الفاضلة على هذه الارض الفاسدة ؟ وكيف يمكن للفيلسوف ألا يكون غريباً في وطنه ؟ هذه هي المشكلة بالنسبة الى افلاطون .

فليس عجباً اذن ان يذهب الى ان المدينة الفاضلة انما هي المدينة التي تتألف من اولئك الذين يعرفون . فالمعرفة هي الاساس الصحيح للأوحد للمدينة ؛ فلا مدينة إلا بالعلم ، ولا حكومة إلا حكومة العقل والفلسفة .

ولكي نفهم التفكير السياسي عند افلاطون يجب ان نعلم أولاً ان هذا التفكير متضمن في تفكيره الاخلاقي . فليست السياسة عنده سوى امتداد للأخلاق ، بل ان غاية الاخلاق عنده هي المدينة - او الدولة - لا الفرد . فالفرد صورة مصفرة من الدولة ، او قل ان الدولة انما هي انسان كبير . هذا هو الطابع العام للسياسة عند افلاطون وأرسطو والفلاسفة اليونان جميعاً . ومن هنا لم تكن عندهم تفرقة واضحة بين السياسة والاخلاق .

وكما حل افلاطون على السوفسطائيين لإنكارهم قوانين الاخلاق فكذلك حل عليهم لإنكارهم قوانين الدولة وقولهم انها من اختراع الضعفاء لحماية انفسهم من بطش الاقوياء . فعلى الاقوياء ان ينبذوا القوانين كلها وجدوا الى ذلك سبيلاً وأن يستأثروا بالسلطة لأن الحق للأقوى . فيعلن افلاطون ان السلطة لا يجوز إسنادها الى القوة الوحشية الطامعة وإنما يجب إسنادها الى القوة المصحوبة بالتمقل والعلم بالسياسة والمهارة التي تمكن صاحبها من تحقيق المدينة الفاضلة .

ولما كانت الدولة عند افلاطون صورة مكبرة للفرد ، وكانت القوة الناطقة في الفرد سيدة القوى جميعاً ، فيجب ان تكون الفلسفة - وتقابل القوة الناطقة - هي القوة الموجهة للدولة وأن تكون عقلها المفكر . وعلى ذلك فان رئيس الدولة يجب ان يكون فيلسوفاً .

وقد دوّن افلاطون آراءه السياسية في ثلاث محاورات وخطاب مقطوع بصحة نسبته اليه : محاوره « الجمهورية » و « النواميس » والخطاب السابع . والمحاورتان الأوليان تتشابهان نوعاً ، وأما الخطاب السابع فيختلف عنها اختلافًا بيناً . وليس من شك في ان اهمها جميعاً « الجمهورية » ثم « النواميس » . ففي « الجمهورية » يُعنى افلاطون بالعدالة من جهة المعرفة الخالصة ، وفي « النواميس » يُعنى بها عملاً وتطبيقاً . فالناحية الواقعية فيها تطنى على التفكير النظري لأنها استدراك لأحلام الفيلسوف التي لم تتحقق . فقد عدل فيها - او كاد - عن العقل الذي يبصر الحقيقة الى القانون الذي يحقق النظام وفيها تفضيل للشرائع التي يجب على الحاكم اتباعها بعد ان كان الامر متروكاً لحكمة الفيلسوف .

يقرر افلاطون اولاً ان الاجتماع ظاهرة طبيعية في حياة الناس ، فهو وليد شعور الفرد بالحاجة الى الآخرين لتأمين ما يحتاج اليه من غذاء وكساء ومسكن . فالجتمع قائم على التكافل والتضامن بين الافراد ، لا على الخوف والقهر . فالتعاون قديم قدم الانسان . وقد أدى تطور التعاون بين الناس الى قيام التبادل التجاري والتوسع فيه ، فنشأت التجارة الخارجية واستعمال النقود . وأعقب ذلك الحاجة الى الكاليات والائتماس في الثروة واستجداء الصنائع لتلبية رغبات الحضارة . فاشتدّ التنافس بين الناس وثارَت الأحقاد ونشأت المنازعات واشتعلت الفتن . لقد اختل النظام وضاعت المبادئ وفسدت مقاييس العدالة . وما « جمهورية » افلاطون سوى محاولة ترمي الى إقرار النظام وبعث العدالة الصحيحة في مدينة مثالية فاضلة تكون مقاليد الحكم فيها بأيدي الفلاسفة وتحدد طبقاتها تبعاً لأنواع النفس الانسانية الثلاث : النفس الناطقة والنفس الغضبية والنفس الغاذية الشهوانية . فالنفس الناطقة تقابلها طبقة الفلاسفة ، والنفس الغضبية تقابلها طبقة الجند ، والنفس الغاذية الشهوانية تقابلها طبقة الصنائع والمهترفين وأصحاب المهن . وهذه الطبقات في نظره هي بدرجات المعادن

اشبه : فمعدن الذهب يمثل طبقة الفلاسفة ، ومعدن الفضة يمثل طبقة الجند ، ومعدن النحاس يمثل سائر افراد الناس .

حكومة الفلاسفة . - لقد كانت فكرة العدالة محور فلسفة افلاطون الاخلاقية ، فليس عجباً ان تكون كذلك محور فلسفته السياسية ما دامت السياسة امتداداً للأخلاق عنده . فاذا كانت العدالة في الفرد لا تتم ما لم يسيطر العقل ويحكم ، فكذلك العدالة في الدولة لا تتم ما لم يسيطر الفلاسفة وما لم تُلَقَّ مقاليد الحكم اليهم . فلا يمكن القضاء على شقاء النوع الانساني وتصحيح اوضاعه إلا بحكومة الفلاسفة ، لأن الفلاسفة وحدهم يعرفون الفضيلة في القول والفكر والعمل ويمكنهم سن الأنظمة والقوانين التي ترشد اليها وتساعد على تحقيقها ، وتهيء افضل السبل لإقامة جمهورية مثالية رائدها الحق والخير والجمال .

ونجد في كتاب « الجمهورية » الطريقة التي يتم بها اختيار طبقة الفلاسفة واستصفاؤهم من سائر اصناف المواطنين على اساس الكفاية والتجربة التربوية . فلا علاج للمجتمع إلا بحكومة الفلاسفة ، ولا سبيل الى حكومة الفلاسفة إلا بنظام من التربية يبدأ من الصغر ويرشد الناس الى ما يجب عليهم عمله أي الى فن الحياة وفن السلوك وفن الحكم . وقد توسع افلاطون في الكلام على نظام التربية ومناهج التعليم حتى لقد ذهب الكثيرون الى ان « الجمهورية » ليست كتاباً في السياسة بقدر ما هي كتاب في التربية والتعليم .

يرى افلاطون ان تربية الاحداث - ذكوراً كانوا او اناثاً - هي التي تكشف عن عبقرياتهم وتساعد على استخلاص الصالح منهم . فيجب ان تتولاه منذ نعومة اظفارهم بالتربية والرعاية في جو نقي طاهر وتدريبهم على الرياضة البدنية ونهذب نفوسهم بالآداب والفنون - ولا سيما الموسيقى - حتى يشبوا على درجة كاملة من القوة الجسمية والعقلية والروحية والإحساس بالجمال . ويُستعان على هذه التربية بتعليمهم اصول الدين والايان بالله وخلود

النفس ، ووروى لهم القصص التي تحدث على الخير والفضيلة ومكارم الاخلاق والمعادات ، وتمنع عنهم اساطير هوميروس وهزويد التي تولد الخور وتثبط المعزائم بما ترسم من احوال الحروب وفضاعة الموت ، وتشوه اسماء الالهة بما تنسب اليهم من خصومات ونقض عهود وخداع وأفعال قبيحة . كذلك يستبعد الشعر المسرحي الذي تفرض طبيعته على الشاعر التلون بألوان مختلفة من الشخصيات والطباع .

فإذا ما بلغوا سن الثامنة عشرة انقطعوا عن الدراسة وانصرفوا الى التمرينات العسكرية والرياضة البدنية طوال سنتين . حتى اذا بلغوا العشرين وقد أُرهِفَتْ أذواقهم بالموسيقى والفنون الجميلة وقويت اجسامهم بالتربية الرياضية اصبحوا اهلاً لتلقي العلوم والمعارف . فتجري لهم الدولة - ذكوراً وأناً - امتحاناً لانتقاء القادرين على تحصيل العلوم العقلية . فالتخلفون في هذا الامتحان تسند اليهم الاعمال اليدوية ويضمون الى طبقة العمال . وأما الناجحون فيتابعون دراساتهم ويتلقون العلوم الرياضية والفلسفية لمدة عشر سنوات اخرى . فإذا انقضت ، اجرت لهم الدولة امتحاناً عسيراً لا يفوز فيه إلا اقلية من الاكفاء . فالتخلفون يولون مناصب في الجيش وشؤون الدفاع . وأما النخبة الممتازة فيدرسون الفلسفة خمس سنوات اخرى توكل اليهم بعدها القيادة الحربية والحكم في الدولة ، ويتمرسون بتجارب الحياة العملية خمس عشر سنة هي الحكم الاخير لقدراتهم . فإذا بلغوا الخمسين - وقد هذبهم السن والخبرة وصفت مشاعرهم وامتألت نفوسهم بالعلم والحكمة - اصبحوا جديرين بأن يتسلوا زمام الحكم بأيديهم . هؤلاء هم الفلاسفة الرؤساء والرؤساء الفلاسفة . انهم غايقنا المنشودة ومثلنا الأعلى في رياسة المدينة الفاضلة ، فيتناوبون الحكم افراداً ومجالس .

واجبات الحكماء . - ويجب على الحكماء ان يتحرروا من حب المال والجاه والاسرة ، وأن يندروا انفسهم لخدمة البلاد فقط . فلا يجوز ان يكون

لهم مال او عقار او مخزن ، وينبغي ان يتقاضوا اجرهم بحيث لا يحتاجون الى مزيد ولا يستفضلون . وليربأوا بأنفسهم عن الحرص والطمع بالذهب والفضة ، وليعملوا ان نفوسهم تذخر بركاز سماوي دائم يُغني عن الركاز الترابي الفاني .

ولا يخص احدهم نفسه بامرأة معينة ، بل يجب ان تكون جميع النساء حقاً مشاعاً للحكام لا يستأثرون بامرأة دون اخرى استثنائاً يحفل منهم أرباب أمر لا رجال حكم . ويجب ألا يعرف والدٌ ولده ولا مولود والده حتى لا يبذل جهد في غير مصالح الدولة ولا تتكون عواطف وميول خارج مصالح الدولة . فالدولة هي المطلب الاول والاخير ، فيجب ان تستقطب كل جهود الحاكم وأن تستغرق جميع عواطفه وميوله . وهذا النظام الصارم من الحياة على المشاع والحرمان من الملكية وتكوين الاسرة خاص بطبقة الحكام والمسؤولين حتى لا يستهتروا بأمور الدولة او يفرطوا بمصالحها . وأما عامة الناس ممن يعملون في الزراعة والصناعة والتجارة فلا يحفل بهم افلاطون اطلاقاً ولا يعنى بأمر تربيتهم ، وإنما هو يكتفي بأن يقول ان عليهم ان يتبعوا الاخلاق الشعبية والأوضاع التقليدية . ولذلك فلا تسري عليهم احكام هذا النظام الدقيق القاسي . فكلما علا مقام المرء كثرت واجباته وقل متاعه . فأقدار الرجال إنما تقاس بما يفرضون على انفسهم من اعباء وواجبات .

مضادات المدينة الفاضلة . — هذا وان النموذج الذي قدمه افلاطون للمدينة الفاضلة نموذج مثالي لا سبيل الى تحقيقه ، بل انه حتى ولو تحقق فليس ثمة ما يكفل استمرار بقائه . هناك تنقلب المدينة الفاضلة الى مضاداتها حيث تطفئ بعض الفئات على بعض وتتحكم الشهوات وتسوء الأخلاق ، ويضعف الدين وينشأ عن ذلك حكومات لا يقرها افلاطون . وهذه الحكومات هي :

أ - مدينة التغلب (Timocratie) وهي حكومة تسيطر فيها الحماة والقوة القضائية على العقل والمنطق وتهتم بالمجد الحربي والشرف العسكري . فيضعف شأن الفلاسفة ويتحول الحكم الى طلاب منفعة يسمعون الى الثراء ويتعاونون على استغلال الشعب . فتسود الشهوات ويكثر اللصوص ويفسد الحكم ، فينتقل عندئذ الى الأقلية الفنية وهي حكومة اليسار .

ب - مدينة اليسار ويسمى افلاطون حكومة القلة (Oligarchie) وهي حكومة الاغنياء ورجال المال الذين ينفردون بالسلطة ويسيطرون على مرافق الحياة جميعاً ويستأثرون بخبراتها من دون سائر المواطنين . وفيها تطفئ شهوة المال والتسلط على حب العقل والشجاعة ويوشد الأمر لغير اهل . ومن الطبيعي ان يؤدي انقسام الدولة الى فئة قليلة تتركز في ايديها الثروة وأكثرية فقيرة ليس لها من الامر شيء - الى صراع ينتهي بانتصار الاغلبية الفقيرة واستيلائها على الحكم ، فتمهد بذلك لقيام المدينة الجماعية .

ج - المدينة الجماعية (Démocratie) وهي حكومة الكثرة التي قصد اهلها أن يكونوا احراراً متساوين ، يعمل كل واحد ما شاء لا يمنع هواه في شيء أصلاً . ولذلك تسود فيها الفوضى ويطلق العنان لجميع الشهوات . وتهتك الحرمات ، ويزداد عدد الفقراء ، ويشد التنابذ وتزول الوحدة والتحاب وتباين الجميع الخضوع لأي نظام او قانون . وهذا التدهور يؤذن بقيام المستبد الحاكم بأمره .

د - مدينة الحاكم بأمره (Dictature) وهي حكومة الفرد يذل الاحرار ويفتك بالمصلحين ويبعث عيونه في كل مكان ، ويتخذ بطانة من الاشرار والجرمين والسفلة . وفي عهده يكثر النفي والتشريد وإزهاق الارواح وابتزاز الاموال بالقوة للإنفاق على الحاشية وبطانة سوء .

ومن الواضح ان أسوأ انواع الحكومات عند افلاطون إنما هي الحكومة

الجماعية التي يخلط فيها بين الديمقراطية والفضوية بحسب الاصطلاح الحديث . كما ان خير هذه الحكومات عنده هي المدينة الفاضلة التي يكون رئيسها فيلسوفاً . فشتان بين سعادة الحاكم الفيلسوف وأهل مدينته وبين شقاء المدن المضادة للمدينة الفاضلة وأهلها . فالحاكم الفيلسوف هو خير الحاكم ، وأهل مدينته أسعد أهل ورعية .



والخلاصة ان بناء الدولة عند افلاطون كما عرضه في « الجمهورية » بناء هرمي الشكل في قته الحاكم الفيلسوف يمارونه طبقة من الحكماء . وفي وسطه طبقة الجند تدافع عن الديار وتحمي الزمار . وفي قاعدته طبقة العمال والصناع والتجار . هذه هي المدينة الفاضلة . انها جماعة متقة اتساقاً موسيقياً لأن كل عنصر فيها يجب ان يكون في مكانه الطبيعي يقوم بعمله كما يقوم الموسيقي بعمله في الجوقة . فاذا اختل هذا النظام وخرج كل انسان من مكانه الخاص به ، فاطيح بالحكماء الفيلسوف وأصبح الجندي حاكماً والعامل جندياً و... لم تلبث المدينة الفاضلة ان تهلك وتنقلب الى مضاداتها .

هذه هي المبادئ العامة لسياسة افلاطون كما جاءت في « الجمهورية » . وقد اهتم فيها بتوضيح منزلة الطبقات الثلاث الموازية للأنفس الثلاث ، ووجوب ان يكون العقل هو الحاكم . والمدينة الفاضلة التي ينادي بها افلاطون في « الجمهورية » هي حكومة عهد الشباب الإبداعي . لكنه في أواخر سني حياته جعل يتوق الى ان يكون مشرعاً واقصياً فوضع كتاب « النواميس » وهو أقدم المراجع الأوروبية المعروفة في التشريع . وفيه يلجأ افلاطون على حكم القانون . فبينما كان في « الجمهورية » يتجاهل القانون ويقول بعدم ضرورته ، اذ الحكم من مهام رجال أحسن اختيارهم وتدريبهم ، فنطلق أيديهم من كل قيد ويحكمون طبقاً لأرائهم وأفكارهم التي هي فوق كل قانون لأنها معصومة عن الخطأ - أقول بينما كان افلاطون في « الجمهورية »

على هذا النحو من الزبابة بالقانون وأهله ، اذا به في « النواميس » يشيد بالقانون ويرى انه الوسيلة الوحيدة التي تميز الانسان عن الحيوان ، بل هو يطلب الى الناس ألا يخضعوا لفرد من البشر بل ان يخضعوا للقانون .

لكن افلاطون مع هذا لم يستطع ان يتغلى نهائياً عن نظرقه السابقة ويقطع كل صلة له بها . ومن هذه الناحية يمكن النظر الى « النواميس » على انها تنمة لأفكاره الاولى في السياسة واستدراك لبعض ما جاء فيها من الشطط اكثر منها نقضاً لها . وهكذا ، فهو مع دعوته الى التمسك بالقانون فإنه يؤكد ان ظهور حاكم كفؤ من شأنه ان يقلل من الحاجة الى حكم القوانين ، كيف لا والمعرفة اعظم شأنًا من أي شرعة او قانون . فلا اهمية للقانون إلا اذا كان مصحوباً بالحكمة والمعرفة والبصر في الامور .

ويؤكد افلاطون في « النواميس » ايضاً على حكم العقل الإلهي الذي يسمى الناموس المشترك للمدينة . فإنه هو مشرع القوانين والحاكم ظله على الارض ، فيجب ان يكون قدوة في طاعة القوانين والحفاظ عليها وعدم التجديد فيها . وهو لم يعد فيلسوفاً بل لقد اصبح رجلاً تكفي فيه الحكمة العملية وبعد النظر . والفضيلة الاساسية فيه هي البصر في الامور وضبط النفس ويصل اليه بالتشبه بالله . فإذا جرى الشارع على فضيلة ضبط النفس والاعتدال وبثها في أرجاء المدينة حقق اغراضاً ثلاثة : ان تصبح المدينة التي يشرع لها حرة وأن تتوحد اطرافها بالتناسب وأن تظفر بالسداد .

وفي دولة « النواميس » هذه يصرف افلاطون النظر عن شيوعية الملك والنساء والاولاد . فيطالب بتوزيع الثروة على جميع الافراد على السواء وبتقييد الزواج تقييداً تاماً ، بحيث لا يُترك لحرية الفرد ، بمعنى ألا يستم الزواج إلا بالرجوع الى الدولة . بل هو يفرض عقوبات قاسية على من يبلغ سن الخامسة والثلاثين دون ان يتزوج . ولن تكون في هذه الدولة طبقة خاصة بالجند ، بل يجب ان يفرض التجنيد على الجميع . ولم يعد هناك نظام

للطبقات ، بل يجب ان تختلط الطبقات بعضها ببعض حتى لا يكاد الانسان يفرق بينها . فلكل مواطن حر - مهما كانت طبقته - الحق في التجارة والصناعة والزراعة ، على ألا يباشرها بيده بل يكل امرها الى العبيد والأجانب . فعمل هؤلاء وحدهم ان يعملوا لمن ينتسبون اليهم من المواطنين الاحرار ، على ان يكون العمل السياسي من مهمة المواطنين وحدهم .

وهكذا شجع افلاطون احلام « الجمهورية » وودّع الآمال العريضة التي عقدها عليها ، ورجا في « النواميس » ان تكون منطلقاً لبناء جديد اكثر واقعية ...

فهل كانت دولة « النواميس » واقعية حقاً ؟ اننا نشك في ذلك . فكل المدينيتين ، مدينة « الجمهورية » ومدينة « النواميس » ظلت - رغم ما بينهما من اختلاف - مدينة إلهية سماوية تعبق بأنفاس الفلسفة وتستروح في قفارها وتجد المتعة في متاهاتها . فالفيلسوف يظل فيلسوفاً في كل ما يكتب ويفكر ويقول ، ولا يزيده القرب من الواقع إلا بُعداً وقصوفاً ، ولا سيما اذا كان من معدن افلاطون !

الفصل السادس

أرسطو

(٣٨٤ ق.م - ٣٢٢ ق.م)

١ - حياته

ولد ارسطو في اسطاجيرا (Stagire) وكانت مستعمرة يونانية على بحر إيجه . وهو من اسرة عريقة في الطب . فقد كان والده نيقوماخوس طبيباً للملك امينτας الثاني (Amyntas II) ملك مقدونيا وجدّ الاسكندر الأكبر ، ولا يكاد التاريخ يعرف عن طفولته شيئاً اللهم إلا انه فقد والده وهو صغير وأصرف في مال أبيه ، وتعلم مع فيليبوس ابي الاسكندر ، مما جعله على صلة متينة بالبلاط المقدوني . ولما بلغ الثامنة عشرة قدم الى أثينا ليستكمل تعليمه ، فالتحق بأكاديمية افلاطون . وما لبث ان امتاز بين أقرانه وظهرت عليه مخايل النجابة والذكاء ، فأعجب به استاذهُ وتبين فيه ملامح المبقرية فسمّاه القراء (لسعة اطلاعه) والمقلّ (اي عقل الاكاديمية المفكر) لذكائه الخارق . ثم أقامه معلماً للخطابة فيما يقال . ولزم استاذهُ عشرين سنة حتى وافته منيته بعد ان أوصى لابن أخيه اسبوسيدوس (Speusippus) برئاسة الاكاديمية .

وفي تلك الأثناء اشتدت الحملة على البلاط المقدوني وأنصاره وكل من يلوذ بهم ومنهم أسرة أرسطو المعروفة بعلاقتها الوثيقة بالمقدونيين فاختر أرسطو الرحيل عن أثينا . ولا عبرة لما جرت به الأقاويل من انه إنما ترك الاكاديمية لأنه كان يرى نفسه أحق برئاستها من ابن اخي افلاطون . فوفد على أسوس (Assos) بآسيا الصغرى تلبية لدعوة أميرها هرمياس (Hermeias) الذي كان زميلاً له منذ عهد الدراسة في الاكاديمية . وقضى أرسطو ثلاثة أعوام بأسوس تزوج في أثناءها بيثياس (Pythias) ابنة هرمياس . وأوشك أرسطو ان يستقر في أسوس لولا ان الفرس اغتالوا هرمياس فانتقل الى مدينة ميتيلين (Mytilène) ثم ماتت بيثياس بعد ان رزق منها بنتاً . وبعد وفاتها تزوج الغانية هربيليس (Herpyllis) او عاشرها معاشرة الأزواج واتخذها خلية فأنجب منها نيقوماخوس وإليه أهدى كتابه في الاخلاق .

وفيا هو هناك استقدمه فيليبوس ليتولى تعليم ابنه الاسكندر الذي لم يكن ليتجاوز سن الثالثة عشرة . وأكبر الظن ان فيليبوس هذا كان قد عرف أرسطو ايام شبابه في بلاط امينتاس كما كان قد تعلموا معاً . ويرى انه قال له : « لم افرح بشيء كفرحي بولادة الاسكندر في زمانك » . واستمر أرسطو على العناية بولي العهد اربع سنوات لقي في أثناءها من البلاط المقدوني كل حفاوة وتكريم .

ولا اغتيل فيليبوس بعدما اخضع أثينا لسلطانه تولى الملك بعده ابنه الاسكندر ، فوهنت العلاقات بين التلميذ واستاذه وفرقت بينها الايام . فعاد أرسطو الى أثينا ولم يكن قد رآها منذ وفاة افلاطون . وكانت الاكاديمية مزدهرة ، وبدلاً من ان ينضوي تحت لوائها ويعمل مع اسبوسيبوس فقد قرر ان ينشئ هو ايضاً مدرسة اخرى وذلك بمونة الاسكندر نفسه على ما يقول البعض . واختار مكاناً لها حديقة جميلة خاصة بأبولون

لوقيوس (Apollo Lyceus) (إله الرعاة) فعرفت منذ ذلك الحين باللوقيون . وسجلها ارسطو باسم احد تلاميذه ثيوفراسطس لأنه كان هو اجنبياً لا يحق له التملك . وكان من عادته ان يلقي دروسه وهو يمشي في رواق ومعه تلاميذه ، فعرف هو وأتباعه باسم (المشائين) Péripatéticiens . وفي هذه الفترة كتب اشهر مؤلفاته وأهمها . وظل كذلك ثلاث عشرة سنة اضطر بعدها على اثر وفاة الاسكندر الى مغادرة أثينا التي سقطت في ايدي اعداء المقدونيين واشتداد الحلة فيها عليهم من جديد . ففر الى مدينة خلكيس (Chalcis) . فمات فيها بعد سنة وهو في الثالثة والستين من عمره .

٢ - آثاره

يُعد ارسطو مؤلفاً مكثراً كأستاذ افلاطون لم يترك فناً إلا طرقة ، ولا مذهباً من مذاهب الفلسفة والاخلاق إلا عاجله ، ولا نظاماً اجتماعياً إلا تناوله بالدرس والنقد . فله مؤلفات في الطبيعة وما بعد الطبيعة والنفس والاخلاق والسياسة والحطابة والحيوان .

وتنقسم مؤلفات ارسطو الى قسمين : مؤلفات الشباب ومؤلفات الكهولة . فأما مؤلفات الشباب فقد ضاعت جميعاً ولم يصلنا منها إلا اسمائها وبعض شذرات او مقتطفات منها . وهي تقسّم في نحو سبع وعشرين محاوره يرى شيشرون وكونتيليان انها تضارع محاورات افلاطون . وهذه المحاورات هي التي قامت عليها شهرة ارسطو في الزمن القديم لحسن اسلوبها وبساطة معانيها وقربها من اذهان الجماهير .

وأما مؤلفات الكهولة فقد بقي معظمها . وهي مؤلفات تعليمية ليس للحوار فيها نصيب . فهي كتب فنية جافة دقيقة ممتنة في التجريد وتخلو من المتعة والجمال . وقبلها كان العلماء الاقدمون يشيرون اليها لصعوبتها ؛ ولعله قد كتبها في السنوات الخمس عشرة الاخيرة من حياته . ولم تكن

هذه الذخيرة المليئة الغنية معروفة خارج اللوقيون حتى نشرها اندرونيقوس (Andronicos) الروديسي الزعيم الحادي عشر على اللوقيون بعد ارسطو في منتصف القرن الاول قبل الميلاد . وهذه الكتب تنقسم خمسة اقسام :

أ - الكتب المنطقية ، وتسمى ايضا الاورغانون (Organon) أي الآلة

(الفكرية) . وتشتمل على :

المقولات (قاطيغورياس)

المبارة (باري ارمينياس)

التحليلات الاولى او القياس (اناطوطيقا الاولى)

التحليلات الثانية او البرهان (اناطوطيقا الثانية)

الجدل او المواضع الجدلية (طوبيقا)

الاغاليط (سوفسطيقا)

ب - الكتب الطبيعية ، وتشتمل على :

السماع الطبيعي او سمع الكيان

كتاب السماء

الآثار العلوية

الكون والفساد

في النفس

في الحس والمحسوس

في الذكر والتذكر

في النوم واليقظة

في الاحلام

في تعبير الرؤيا

في طول العمر وقصره

في الحياة والموت

في التنفس

في علم الحيوان
في أجزاء الحيوان
في حركة الحيوان
في تولد الحيوان

ج - الكتب الميتافيزيقية او العلم الإلهي او كتاب الحروف ، وهي
اربع عشرة مقالة مسماة بأسماء الحروف اليونانية .

د - الكتب الاخلاقية والسياسية ، وتشتمل على :

الاخلاق الى نيقوماخوس

الاخلاق الى يوديموس

الأخلاق الكبرى

كتاب السياسة

نظام الاثنينين

ه - الكتب الفنية

في الشعر

في الخطابة

هذا وتذكر لأرسطو ايضاً كتب اخرى قد أثبت النقد الحديث انها
منحولة ، ومع ذلك فقد كان لها أثر كبير في تطور فلسفة ارسطو في
القرون الوسطى كلها . منها :

الولوجيا ارسطوطاليس (او كتاب الربوبية)

كتاب العلل

كتاب العالم

كتاب المناظر

كتاب الخطوط

كتاب التفاحة

وصلت الفلسفة اليونانية الى اعظم درجة استطاعت ان تبلغها عند افلاطون وأرسطو . فذهباهما يمثلان قمة الشعور بالذات ، وفيها نجد الطابع الاسامي للروح اليونانية وقد تجلى بأجلى مظاهره . وعلى الرغم من انها عبريان فذان يصدران عن روح واحدة ويعبران عن اعلى صورة يمكن لتفكير ناضج مستقل شاعر بذاته ان يصل اليها ، إلا أن ذلك لا يمنع - وهذه طبيعة كل تفكير مستقل ناضج - ان تظل بينها فروق اساسية لا يستهان بها . فبينما كان افلاطون 'يخلق' في عالم سام من الرؤى والأحلام ويتخذ من المثل اساساً للوجود الحق ، اذا بأرسطو يتشبث بدنيا الواقع والحس فينكر عالم المثل وينظر الى الطبيعة نظرة علمية مدققة يسير فيها بمنطق تدريجي متسلسل لا قفزة فيه ولا طفرة . فإلى ارسطو انما يعود الفضل في تنظيم الفلسفة اليونانية وتفريع العلوم منها وإيجاد المنطق مرتباً منظماً له أسسه وقوانينه ، حتى لقب من اجل ذلك كله بالمعلم الاول .

لقد كانت فلسفة افلاطون فلسفة غضة حائلة تثير الحب والإلهام وتحرك المشاعر الفياضة والوجد العاشق العميق . انها فلسفة محبة الى النفوس ولكنها تجافي العقول . فهي فلسفة نشوى عطرة يفوح اريجها وبتنثر شذاها فتطيب بها النفوس وتبتهج بها القلوب . ولكنها تكاد تصدم الأذهان كأن العقل منها في 'عقال' .

وليست كذلك فلسفة ارسطو . فهي فلسفة منطقية طويلة النفس ، كل شيء فيها يجري في دقة باردة ويدور على منوال التجريد ، فيستقصي الفكرة من الفكرة ويتبعمها في مدتها وجزرها ويسير وراءها في دوراتها الضيقة ومنعطفاتها المتعرجة .

وهي أيضاً فلسفة واقعية تقبض على الوجود المحسوس بكلتا يديها

وتنشب فيه اظفارها ، وتنفذ في اغواره ومساربه بأقصى ما تستطيع من التحليل والعمق والأصالة ، في نظام محكم من التصورات التي يأخذ بعضها برقاب بعض .

وهي أخيراً طلب دائم للمعقول الذي هو شغلها الشاغل ، لتقيم صرحاً شامخاً لا يفارق الأرض ، قواعد أوليات العقل وبديهياته ، ولبناته الوقائع المحسوسة ، وملاطه البرهان والاستدلال ، وعليته كل ما يمكن استخلاصه من ذلك من نتائج وأوضاع قوامها التجريد . فالتجريد هنا له معنى غير معناه عند افلاطون . فهو عند افلاطون المبدأ والنهاية . انه عالم حقيقي واقعي ، بل هو الحقيقة القصوى التي لا حقيقة غيرها والتي يستمد منها كل وجود مبرر وجوده ، وما العالم المحسوس سوى ظل له وشبح من اشباحه . وأما عند ارسطو فإن التجريد العقلي تابع للوجود الحسي ونتيجة من نتائجه لا وجود له إلا بوجود العقل . انه ظل للعالم المحسوس وشبح من اشباحه . انه الاريح الذي لم يكن ليفوح لولا الزهرة على الأرض . فما ان تذبل الزهرة وتحف حتى يتبدد الاريح وتذروه الرياح . وهذه المثابة فإن الاريح معلول للزهرة وأثر من آثارها عند ارسطو ، لكنه هو علة لها ومبرر وجودها عند افلاطون . وبعبارة أخرى ، ان المعقول شرط للمحسوس عند افلاطون ، ولكنه مشروط به عند ارسطو . فشتان بين مشرق ومغرب .

ورغم ذلك فان ارسطو لم يتخلص من سيطرة افلاطون بل ومن روح الفكر اليوناني الذي يقدم المعقول على المحسوس . فقد ظلّ المنطقيّ عنده أولى من العيني ، وفهم الأشياء بطريق التفكير أجدى منه بطريق الحس . وهذا هو السبب فيما نرى في فلسفته هو - رغم الفارق الكبير بينها وبين فلسفة افلاطون - من جمود وبعيد عن الواقع كآثا الضريبة التي كان لا بد له ولأستاذه من قبله ولسقراط من قبلها ايضاً ان يدفعوها ثمناً لمشق العقل والإيمان بالعقل وعبادة العقل ، مما أورث القرون الوسطى

اللاتينية عمقاً في التفكير وتعلقاً بالاشكال والصيغ الفارغة واهتماماً بالجدل
والمناقشات الجوفاء .

وعلى كل حال ان العلم إنما يدين لأرسطو لا لأفلاطون . ولو انه لم
يورثه إلا المنهج فناهيك به فضلاً . فهو إرث لو تعلمون عظيم افنهج ارسطو
في البحث واستخلاص الحقائق وتحصيلها منهج ثمر خصب خالد ، قادر على
الحلق والإنتاج والمطاء اذا أحسن استغلاله ^(١) ، وإلا أورث جدلاً عقيماً .
ان الحقائق التي انتهى اليها قد فقدت قيمتها العلمية ، ولكن المنهج الذي
التزمه في الوصول اليها يظل خالداً لا تبلى جدته ولا تضعف حلاوته .
فهو مصدر إلهام دائم لكل ذي عقل مبدع وذهن منتج وفكر خلاق .

والخلاصة ان ارسطو جاء ليحدث من غلواء النزعة المثالية عند افلاطون
ويضع اصول المنهج المادي الذي لا يزال نستلهمه في البحث وغزو الطبيعة .
وبذلك كان ارسطو على رأس تيار عظيم الأهمية في تاريخ الفكر الانساني
عامة والفلسفة اليونانية خاصة . لقد كانت فلسفة ارسطو غنى من حاجة
كبيرة ايام كان الفكر يجمع شتات نفسه ويبحث عن أداة تساعد على
الانطلاق والتطور . ولكن هذه الأداة اصبحت بعد ارسطو - وعلى
درجات متفاوتة تختلف باختلاف الزمان والمكان - عبة كأداء تعوق كل
تطور وانطلاق . لقد نسي الناس روح فلسفة ارسطو ونزعته المادية ومنهجه
العلمي الدقيق وتعلقوا بقوالب جامدة وصيغ فارغة جثمت على الصدور
واستنزفت قوى الفكر وطاقاته في جدل عقيم لا يعني من الحق شيئاً .

١ - لقد احسن العرب والمسلمون - كاسرى - استغلال هذا المنهج وضميروا في ذلك الى
خاية المدى ، فظمت الحركة العقلية بينهم واتسع نطاقها ، حتى انه لم يأت بعد هذه الحركة
العقلية من مثيل لها في التاريخ إلا حركة النهضة العلمية في اوربا . وبهذا المعنى فان كلمة (قرون
وسطى) لا تنطبق على العرب ابداً بحدار انطباقها على اللاتين .

ولولا الثورة على هذه القوالب والانتفاض على تلك الصيغ للبثنا ندور في
فلكها الى يوم يُبعثون !

٤ - تصنيف العلوم عند ارسطو

يُعزى الى ارسطو تقسيم العلوم الى نظرية وعملية . ولكن كثيراً من
الشراح معتمدين على اشارات وردت في « الطوبيقا » ، وفي « الاخلاق الى
تيقوماخوس » انما يقسمونها الى ثلاثة اقسام رئيسية هي : العلوم النظرية
والعلوم العملية والعلوم الفنية او الشعرية . اما نحن فسنختار هنا التقسيم
الاخير لأنه أوعب وأكثر دلالة على مفهوم العلم عنده .

اولاً : العلوم النظرية ، وهي العلوم التي انما تكون غايتها طلب
المعرفة للمعرفة . وهي تتناول الوجود من ثلاث جهات :

١ - من حيث هو وجود بإطلاق ، وهو ما لا يحتاج موضوعه في
وجوده المنطقي ولا في وجوده الخارجي الى المادة ، وذلك كالحرك الاول .
وهذا هو علم ما بعد الطبيعة او العلم الاعلى او العلم الإلهي او الفلسفة الاولى .

ب - ومن حيث هو مقدار وعدد ، وهو ما احتاج موضوعه في وجوده
الخارجي - دون المنطقي - الى المادة ، كالربع والمثلث النظريين مثلاً .
وهذا هو العلم الرياضي ، ويقال له ايضاً العلم الاوسط . وقد اشتهر من
فروعه منذ القدم ولا سيما منذ العصر الاسكندراني : الحساب والهندسة
والفلك والموسيقى .

ج - ومن حيث هو متحرك ومحسوس ، وهو ما احتاج موضوعه في
حدوده ووجوده الى المادة ، أو ما افتقر موضوعه في كلا وجوديه : المنطقي
والخارجي الى المادة ، كالجسم مثلاً . وهذا هو العلم الطبيعي او العلم الادنى
او العلم الاسفل . وهو يشمل علم الطبيعة والآثار العلوية والكون والفساد
وعلمي النبات والحيوان وعلم النفس . وقد يلحق به علم الطب ايضاً .

أما علم الكيمياء، فلم تكن لليونان عناية به بحسب الموروث عن الفلسفة
الارسطوطاليسية، وكانت له نشأة أخرى مختلفة .

ثانياً : العلوم العملية ، وغايتها تدبير افعال الانسان بما هو انسان .
وهي تشمل أولاً ما يكون موضوعه افعال الانسان الفرد ثم ما يكون
موضوعه افعال الانسان في المنزل وأخيراً ما يكون موضوعه افعال
الانسان في الجماعة . وتبعاً لذلك تنقسم العلوم العملية ثلاثة اقسام :

ا - الاخلاق وموضوعها افعال الانسان كفرد .

ب - تدبير المنزل وموضوعه افعال الانسان في الاسرة .

ج - السياسة وموضوعها افعال الانسان في داخل الجماعة .

ثالثاً - العلوم الشعرية ، وغايتها تدبير اقوال الانسان وهي تتناول
هذه الاقوال من حيث ايقاعها في النفس او من حيث قوة تأثيرها في
الخيال او من حيث اقناع العقل بها . وتبعاً لذلك تنقسم العلوم الشعرية
ثلاثة اقسام :

ا - الشعر ، وموضوعه اقوال الانسان المنظومة .

ب - الخطابة ، وموضوعها اقوال الانسان التي تثير الخيال .

ج - الجدل ، وموضوعه اقوال الانسان مرتبة بحيث تحقق اقتناعه .
والجدل هو بداية المنطق عند ارسطو .

وأشرف هذه العلوم جميعاً إنما هي العلوم النظرية لأنها كمال العقل ،
والعقل أسمى قوى الانسان . وأشرف العلوم النظرية هو علم ما بعد
الطبيعة لسمو موضوعه وبعده عن التفسير . وهذا هو سبب تسميته بالعلم
الاعلى . والفلسفة عند ارسطو تتناول هذه العلوم الثلاث جميعاً وتدخلها في
إطارها .

ونحن في كلامنا على فلسفة ارسطو لن نعرض لجميع هذه العلوم ، بل سنجتزئ ببعضها فقط . وفي عرضنا لهذا البعض لن نسير وفق الترتيب السابق لأنه يسير من المعقد الى البسيط ، بينما الأسلم ان نتبع طريقاً اكثر تدرجاً مع طبيعة الفكر ، فنسير من البسيط الى المعقد فالأكثر تعقيداً . وهذا ما سنفعله الآن . وسننظر الى البدء بموضوع جديد لم يرد في التصنيف لأنه مدخل الى سائر الموضوعات الأخرى ولتشابكه معها جميعاً ألا وهو نظرية المعرفة . ولذلك سنسير وفق الترتيب التالي :

(١) نظرية المعرفة (٢) المنطق (٣) الطبيعة (٤) النفس (٥) ما بعد الطبيعة (٦) الأخلاق (٧) السياسة .

• - نظرية المعرفة

يفرق ارسطو في نظرية المعرفة - كأستاذه افلاطون قبل - بين الظن واليقين . فالمعرفة التي يحىء بها الحس انما هي « ظن » فحسب ، وأما المعرفة الحقيقية فهي تلك المعرفة التي تصل الى مرتبة اليقين . ولكن كيف يتحقق اليقين المنشود عند ارسطو ؟ انه يتحقق اذا كانت المعرفة التي نصل اليها تلزم لزوماً ضرورياً عن مقدمات سبقتها تكون هي ايضاً قد وصلت الى مرتبة اليقين . وهي لا تصل الى هذه المرتبة إلا اذا كانت بدورها تلزم لزوماً ضرورياً عن مقدمات سبقتها . وهكذا دواليك حتى نصل في نهاية السلسلة من بناء المعرفة الى ما يطلق عليه اسم « المبادئ الاولى » وهي مبادئ واضحة بيّنة بذاتها تُعرف بالحس او الإدراك المباشر . وما لم تكن الحقيقة الاولى حدسية ، وما لم يكن ينتج عنها يلزم لزوماً ضرورياً ، فلا يقين .

هذا وإن مبدأ المعرفة وأصلها عند ارسطو انما هو الإحساس المباشر

بشيء حاضر في الحال بوصف بأنه جزئي ، أي ان المعرفة عنده تبدأ دائماً من التجربة الحسية المباشرة . فهذه التجربة هي مصدر كل معرفة .

ويحذر بالذكر ان ارسطو لا يقول بأفكار سابقة بالمعنى الشائع لهذه الكلمة اليوم ، بل انه لينكر حتى الأفكار الفطرية التي سيقول بها ديكارت فيما بعد . وبذلك كان ارسطو مؤسساً للمذهب المعروف باسم « المذهب الحسي » ، ومع ذلك فهو مضطر الى القول بنوع من المبادئ الضرورية ، او المبادئ الاولى ، وإلا لتسلسلت المعرفة الى غير نهاية . فالذهن ليس صفحة بيضاء بكل معنى الكلمة ، ففيه استعداد ما للمعرفة يرتبط بطبيعة الذهن ذاتها ، ويظهر هذا الإستعداد فيه في صورة البديهيات الاولى .

واذا كان للحس عند ارسطو كل هذه الأهمية ، فما وظيفة العقل اذن ؟ ان ارسطو رغم انه زعيم المذهب الحسي فقد كان عقلياً جداً اكثر مما يتبادر الى الأذهان . كما ان افلاطون رغم مثاليته المتطرفة لم ينكر دور الحس . فالحس عند كليهما لا غنى عنه ، لأنه يعطينا المادة الخام للمعرفة ، لكنه انما يعطينا إياها معلومات مفككة لا صلة بينها ، فلا بد من تدخل العقل لتنظيم هذه المعلومات وربطها بعضها ببعض ، واستخلاص ما يمكن استخلاصه منها ، باتباع قواعد معينة لا بد من معرفتها ولا يمكن الوقوف عليها إلا بدراسة المنطق .

٦ - المنطق

مرّة معنا ان ارسطو كان في مؤلفاته الاولى يستخدم طريقة الحوار ، كما كان يفعل سقراط وأفلاطون بل وكما كان متبعاً منذ عهد الإيليين . هذه هي طريقة الحوار او الجدال المبني على اساس 'مسلم من الخصم' . لكن سرعان ما تبين ارسطو ان هذه الطريقة لا تؤدي الى اليقين ، وذلك لأنها لا تؤسس على مقدمات واضحة بينة بذاتها ، وإنما هي تؤسس على آراء

الناس المشهورة وأقوالهم الدائمة ومأثوراتهم المتوارثة التي لا تصل الى مرتبة اليقين . لكن هذه الطريقة - على ما بها من نقص - يمكن تقويمها وإيجاد القواعد العلمية التي تحمل منها أداة صالحة للوصول الى اليقين . هذه هي بداية المنطق عند ارسطو .

كثيراً ما يقال ان ارسطو هو اول من اهتدى الى القوانين التي يسير عليها الفكر حين الاستدلال والاستنباط ، وإنه بالتالي هو الذي وضع علم المنطق وحدد قواعده ورتب اجزائه .

وهذا القول لا يمكن قبوله على اطلاقه ، لأن الاكتشافات الحديثة قد اثبتت ان شعوب الشرق ، ولا سيما الصينيين والهنود ، قد عرفوا المنطق في كثير من تفاصيله وسبقوا اليه ارسطو بزمن بعيد . فإذا أضفنا الى هذا ان سقراط هو اول من اكتشف - من بين اليونان - الحد الكلي وبحث في تكوين التصورات ، وان افلاطون قد عني الى جانب ذلك بالبحث في الاستقراء والقسم المنطقية ، تبين لنا من كل ذلك ان ارسطو إنما هو منظم المنطق ومكمله ، ولا يصح عده واضعاً له ومؤسساً إلا بشيء من التجاوز والتحرز .

وسواء كان ارسطو واضع المنطق او جامعه فقد كان مهتماً به وبنظرية المعرفة للرد على السوفسطائيين ولتنظيم الفكر الانساني . فالمعلومات الحسية والمعلومات العقلية الاولى والثانوية التي تُكتسب بمراجعة الاصول المنطقية هي حقائق قاطعة . ولهذا اجاز في البرهان - الدليل القاطع في مصطلح المنطقة - استعمال المحسوسات والمعقولات معاً .



هذا ويقدم لنا المنطق الآلة التي تعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ وتجرده الى الصواب . ومن هنا فقواعد المنطق عند ارسطو مقدمة للمعلوم او آلة لها

ولذلك كان يسمى « اورغانون » (Organon) أي الآلة . ولم يطلق ارسطو اسم المنطق على هذه الابحاث وإنما هو استخدم كلمة « التحليلات » (Analytiques) أي تحليل الفكر الى استدالات ، والاستدلال الى اقيسة والقياس الى عبارات وحدود . أما كلمة « منطق » فقد وردت في عصر شيشرون بمعنى « الجدل » الى ان استعمالها الاسكندر الافروديسي بمعنى المنطق .

وقد انطلق ارسطو في معالجته لهذا العلم كما قلنا من الجدل الذي كان شائماً بين اليونان القدماء ولا سيما بين السوفسطائيين والذي جعل منه سقراط وأفلاطون اساساً للبحث الفلسفي . فمن خلال مناقشته لأساليب اللغة ودلالاتها وضع كتابه المعروف باسم « الطوبيقا » (Topiques) او « المواضع الجدلية » وفيه يلاحظ بنتهى سداد الرأي ان هذا الجدل لا يؤدي الى نتيجة مرضية ولا يفضي الى اليقين . وما ذلك إلا لأنه يستخدم قضايا ظنية شائعة كما تقدم معنا ، لا حقائق يقينية ثابتة . وفيها هو يبحث هذا الموضوع - وفي ذهنه على ما يبدو بعض عناصره الاولى التي اورثها اياها سقراط وأفلاطون وراث عقلي قديم انتقل اليه من الهنود والصينيين - انتقدت له اصول البرهان اليقيني ووضع يده على قواعده وشروطه .



قلنا ان المنطق هو علم القواعد التي تجنب الانسان الخطأ في التفكير وترشده الى الصواب . فموضوعه أفعال العقل من حيث الصحة والفساد .

وأفعال العقل ثلاثة :

- أ - التصور الساذج ، وهو أبسطها ، ويدخل في مبحث المقولات .
- ب - التصور المركب او الحكم ، وهو مبحث القضايا .
- ج - التصور اللازم ، وهو مبحث الاستدلال .

أ - فأما المقولات فهي أعم أنحاء الوجود او هي الأجناس القصوى للوجود . وقد جعلها ارسطو عشراً وهي :

الجوهر (مثل انسان) والكم (مثل خمسة كتب) والكيف (مثل أبيض) والإضافة (مثل نصف) والمكان (مثل البيت) والزمان (مثل أمس) والوضع (مثل جالس) والملك (ذي مال) والفعل (مثل قطع) والانفعال (مثل انقطع) .

هذه هي المقولات بحسب ترتيب ارسطو لها . فهي كما نرى كل ما يمكن ان يقال عن الوجود أو الجوهر ؛ فالجوهر هو القابل لجميع المقولات الاخرى ، والمقولات امور مضافة اليه أو مسندة أو مقولة ، اي انها محمولات ، وبتعبير أدق المقولة هي معنى كلي يمكن ان يدخل محمولا في قضية .

ب - وأما القضية فهي العبارة أو الجملة التي اذا سمعناها قلنا لصاحبها انه صادق أو كاذب . وعناصرها الموضوع والمحمول ولفظة دالة على نسبة بينها تسمى الرابطة . وقد تطوى هذه الرابطة فتسمى القضية ثنائية كقولنا « سقراط فان » ، وقد تملن فتسمى القضية ثلاثية كقولنا « سقراط هو فان » .

وقد اتخذت القضية عنده صورة واحدة هي القضية التي تنسب صفة ما أو فعلا ما الى موصوف أو فاعل معين ، وتلك هي القضية الحلية . اما أنواع القضايا الاخرى المعروفة في المنطق كالقضية الشرطية والقضية الانفصالية ، فلا يكاد ارسطو يذكر عنها شيئا ، وكل ما أورده في ذلك إنما هي اشارات غامضة لا غناء فيها . وإذن فالموضوع الاصلي في بحثه هو القضايا الحلية . وقد بحث فيها من جهة الكم ^(١) ومن جهة الكيف ^(٢) فانتهى الى وجود اربعة أنواع من القضايا :

١ - اي من حيث عدد الافراد الذين تنطبق عليهم .

٢ - اي من حيث الملب والإيجاب .

الكلية^(١) الموجبة مثل كل س هو ص .

الكلية السالبة مثل لا س ص .

الجزئية^(٢) الموجبة مثل بعض س ص .

الجزئية السالبة مثل بعض س ليست ص .

وقد رمز الاوروبيون لهذه القضايا بالحروف (a, e, i, o) وهي عناصر الاستدلال .

ج - وأما الاستدلال فهو الانتقال من الأشياء المعلومة المسلّم بصحتها الى أشياء أخرى داخلة تحت هذه الأشياء المعلومة . والاستدلال هو الجزء الرئيسي من منطق ارسطو ، سواء ما تعلق منه بالقياس او البرهان .

فأما القياس فهو قول مؤلف من قضيتين^(٣) اذا سلنا بها لزم عنها لذاتها قول ثالث بالضرورة يسمى نتيجة . مثل :

كل انسان فانٍ (مقدمة كبرى) .

سقراط انسان (مقدمة صغرى) .

سقراط فانٍ (نتيجة) .

وينبغي ان نلاحظ هنا ان القياس الارسططاليسي لا يفيد إلا في بيان ارتباط قضية بأخرى ولكنه لا يفيد في اكتشاف حقيقة جديدة ، وذلك لأن النتيجة التي يصل اليها متضمنة في المقدمة الكبرى . فقولنا مثلا « سقراط فانٍ » هو نتيجة مندرجة في قياس مقدمته الكبرى كل انسان فانٍ . فالقياس الارسططاليسي اذن لا يأتي بحديد . وهذا أهم نقد

١ - الكلي هو ما يدل على كثرة كقولنا : مدينة . والكليات خمس : الجنس ، والنوع ، والفصل ، والخاصة ، والعرض العام .

٢ - الجزئي هو ما يطلق على شيء واحد معين كقولنا : طرابلس .

٣ - نسميان مقدمتين احدهما كبرى والثانية صغرى .

وجه لمنطق ارسطو . فهو منطق صوري انما يهتم فقط بانسجام الفكر مع نفسه دون مراعاة لتطبيقاته في الخارج .

هذا هو القياس ، وأما البرهان فهو استدلال مبني على مبادئ ضرورية وأوليات عقلية ، او هو قياسٌ مقدماته صادقة أولية سابقة في العلم على النتيجة وأبين منها وعلّة لزومها . ومعنى قولنا «صادقة أولية يقينية» ، انها تنكشف للذهن انكشافاً لا يبقى معه ريب ولا يقارنه امكان الغلط والوهم ، ولا يتسع القلب لتقدير ذلك . فهي لا تكون مستمدة من استدلال سابق بل تُعرف بالحدس العقلي المباشر . والفرق بين القياس والبرهان ان القياس مجرد آلة لإقامة البرهان وليس برهاناً بالفعل .

والأوليات اليقينية او المبادئ الضرورية البينة بذاتها هي كقولنا ان الشئين المتساويين لشيء ثالث متساويان فيما بينهما . ومنها ايضاً العلوم المتعارفة وهي قوانين الفكر العامة التي تدخل في اي تفكير سليم كمبدأ الذاتية او الهوية (أ هي أ) ومبدأ عدم التناقض (أ ليست لا أ) ومبدأ الثالث المرفوع (س اما ان تكون أ او لا أ) فهي لا تستنبط من نتائج اخرى غير ذاتها ولكنها أوليات في العقل ضرورية لا بد منها لكي يكون التفكير متسقاً مع ذاته . ومن هذه المقدمات اليقينية ايضاً التعريفات الأولية للرياضة واميرها من العلوم . فقد افترض ارسطو ان لكل علم من العلوم مبادئه وأولياته الخاصة به ، ولا يمكن قيام العلم إلا بها ، كالمصادرات والتعريفات والاصول الموضوعة في هندسة افليدس مثلاً .

من هذه الأوليات اليقينية على اختلاف انواعها يمكن للمرء ان يسير بطريق البرهان او القياس البرهاني فيصل الى نتائج برهانية يقينية لا ريب فيها ، ما دام ملتزماً بقواعد الاستدلال الصحيح .

هذا النوع من الاستدلال البرهاني يفيد العلم اليقيني لأنه صادر عن مبادئ كلية يقينية . ولكن اليقين الكامل لا يتوفر في المقدمات دائماً .

ففي أكثر الأحيان يعتمد الناس في تفكيرهم على استدلال مبني على مقدمات طنية وآراء محتملة ، ويطلق ارسطو على هذا النوع من الاستدلال اسم الجدل او الديالكتيك .

وهناك اخيراً نوع من الاستدلال المبني على مقدمات كاذبة او اغاليط تحدث من سوء استعمال اللغة او التلاعب بالألفاظ او التمويه في الأقيسة . وهذا هو الاستدلال السوفسطائي ، ويقال له ايضاً السفسطة او المغالطة .

٧ - الطبيعة

يختلف ارسطو عن افلاطون في انه - كما قلنا مراراً - فيلسوف واقعي ، اي ان الوجود المادي مقدم عنده على الوجود العقلي وأن الوجود العقلي مشتق من الوجود المادي . بينما يذهب افلاطون الى ان الوجود العقلي او عالم المثل مقدم على الوجود المادي والى ان الوجود المادي مشتق من عالم المثل . فهما اذن يقفان في الفلسفة على طرفي نقيض .

هذا ولا يمكننا ان نتناول هنا جميع اجزاء الفلسفة الطبيعية عند ارسطو فحسبنا منها المباحث الخمس الرئيسية التالية :

(أ) مبحث الحركة (ب) مبحث العلة (ج) مبحث المكان (د) مبحث الزمان (هـ) مبحث الكون .

(أ) الحركة . - فالوجود الحقيقي عند ارسطو إنما هو الوجود الطبيعي ، اي الوجود المادي المتحرك حركة محسوسة . فالحركة هي أهم شرائط هذا الوجود . اما المذاهب التي تلقي الحركة - كالمذهب الايلي مثلاً - فكلها في رأي ارسطو مذاهب ضد الطبيعة . اذ لا وجود للطبيعيات ولا لأي علم آخر إلا بافتراض الحركة ، وإلا كان العلم ممتنعاً . فالذين يقولون بالثبات الدائم إنما هم في الحقيقة يحملون العلم ممتنعاً ، لذلك فهم يعرفون بما لا يعرفون .

فالحركة شيء ثابت ضروري لقيام العلم ، فضلاً عن انها أمر واضح في التجربة الحسية لا سبيل الى نكرانه او المكابرة فيه ، بل لا جدوى في البرهنة عليها لأن توضيح الواضح من المشكلات . فلا شيء أوضح من الحركة . واذا أردنا البرهنة عليها كان لا بد لنا من اللجوء الى ما هو أقل وضوحاً منها ، اي لا بد من البرهنة على ما هو واضح بما هو غامض ! هذا وتقع الحركة عند ارسطو في اربع مقولات : مقولة الجوهر والمكم والكيف والمكان .

فالحركة من حيث مقولة الجوهر هي حركة التغير او حركة ^(١) الكون والفساد . ومن حيث مقولة الكم هي حركة الزيادة والنقصان . وهي من حيث الكيف حركة الاستحالة . اما من حيث المكان فهي حركة النقلة . والفرق بين حركة الكون والفساد وحركة الاستحالة ان حركة الكون والفساد تتعلق بالصفات الذاتية للشيء ، ففيها محلّ موجود محل آخر ، اي ان الحركة فيها إنما تتمّ بين نقيضين . وأما حركة الاستحالة فلا تتعلق بالصفات الذاتية بل بالصفات العرضية : ففيها محلّ عرض محلّ عرض آخر . فليست الحركة هنا بين نقيضين ، بل بين أعراض لا يصل الاختلاف بينها الى حدّ التناقض .

هذا وتفترض الحركة عدة أشياء . فهي تفترض اولاً موضوعاً وطرفين وعلة . إذ لا بد للحركة من موضوع تقوم فيه وإلا امتنعت الحركة . وأما الحركة التي يذكرها افلاطون في « السوفسطائي » بين أجناس الوجود الكبرى فلا معنى لها ، لأنه لا موضوع لها تحلّ فيه .

وأما الطرفان فهما الاتجاه (من) والاتجاه (الى) . فالحركة تتبعه من

١ - ليس لأرسطو رأي واحد في العلاقة بين التغير والحركة فهو في بعض الاحيان كان يفرق بينها . ولكنه كان في اكثر الاحيان يميل الى الخلط بينهما .

حال القابلية او التهيؤ الى حال التحقق او الوقوع ، وباصطلاح ارسطو ،
من حال القوة الى حال الفعل . ومن هنا فالحركة عند ارسطو إنما هي
استكمال لما هو بالقوة او تحقيقه له . وهذا هو تعريفها العام عنده .
إذ يقول :

« ان الاستكمال (او التحقيق) لما يوجد بالقوة من حيث يوجد بالقوة
هو الحركة :

« فاستكمال المتغير من حيث هو متغير هو التغير .

« واستكمال القابل للزيادة والنقصان هو الزيادة والنقصان .

« واستكمال القابل للانتقال هو النقلة »^(١) .

(ب) العلة . - وكذلك لا بدّ للحركة من علة تكون سبباً لها ، وإلا
كانت علة ذاتها . فالشيء لا يكون علة ذاته ، وإلا كان علة ومعلولاً في
آن واحد ، وهو 'خلف' .

والعلل اربع : علة مادية ، وعلة صورية ، وعلة فاعلة ، وعلة غائية .
فالعلة المادية هي المادة او الميول او ما منه الشيء ، كحجر الرخام
هو العلة المادية للتمثال .

والعلة الصورية او الصورة هي ماهية الشيء وشكله وبمجموع الخصائص
التي يتم بها كماله ، كشكل التمثال وما هو عليه .

والعلة الفاعلة او الفاعل هي ما به يصير الشيء ما هو ، كالفنان الذي
صنع التمثال .

والعلة الغائية او الغاية هي ما من اجله الشيء ، وهي هنا الغاية التي
قصد اليها الفنان حين صنع التمثال^(٢) .

١ - Physique, III, 201 a 10 .

٢ - Phys. II, 194 b 21 .

وقد رأى ارسطو ان هذه العلل الاربع يمكن اختصارها ورد بعضها الى بعض . فوجد ان العلل الثلاث التي تذكر الى جانب الصلة المادية (الصورية والغائية والفاعلة) يمكن ردها الى علة واحدة هي العلة الصورية . فما العلة الغائية في الواقع سوى الصورة . فالعلة الصورية تسمى علة غائية من حيث انها الصورة النهائية التي يتطلع اليها الفاعل عندما يشرع في عمله كما ان صورة الشيء مبنية دائماً على الغاية منه ، متضمنة في ماهيته . فأصل التفرقة بينها إنما هي وجهة النظر فحسب . وكذلك العلة الفاعلة يمكن إرجاعها الى العلة الصورية ، وذلك لأن الفاعل إنما يحقق الصورة في الشيء المراد تحقيقها فيه . فالصحة التي في ذهن الطبيب هي وسيلته الى شفاء المريض . فصورة الصحة التي هي غاية الطبيب فاعلة هنا ، فهي إذن الحركة له . وبذلك تكون العلة الفاعلة جزءاً من العلة الصورية ، متضمنة في ماهيتها او قل هي نفس العلة الصورية ، وإنما ينحصر الفرق بينها في وجهة النظر وحدها . وهكذا فالعلة الفاعلة والعلة الغائية هما والعلة الصورية شيء واحد إذ يرند بعضها الى بعض حتى تنحل في الشيء الى علته الصورية . وأما العلة المادية او المادة فلا تنحل الى غيرها . ولذلك ترتد العلل في الموجودات الطبيعية الى علتين اثنتين فقط هما العلة المادية والعلة الصورية ، وبتعبير اوجز : المادة والصورة .

(ج) المكان .- وإذا كانت الحركة تستلزم ما يتحرك أي المادة ، وقد تحدثنا عنها ، فإنها تستلزم ايضاً ما فيه يتحرك ، أي المكان . وقد عرض له ارسطو في الفصل الرابع من كتاب « الطبيعة » .

ووجود المكان امر بديهي تدلّ عليه حركة النقطة والاستحالة وتعاقب الأجسام على محل واحد ووجود الجهة : فوق ، تحت الخ .

والمكان مفارق للجسم خارج عنه ، فهو يحتوي الجسم دون ان يختلط به او يكون جزءاً منه . فهو بالوعاء اشبه . وتعريفه ان يقال : « انه

الحدث اللامتحرك المبائر للهاوي ، او كما يقول الفلاسفة الملاحون متابعين
ارسطو : « انه السطح الحاوي من الجرم الحاوي المماس للسطح الظاهر
للجسم المهي » .

وتتداخل الامكنة بعضها في بعض ، كل منها يحوي الآخر ، حتى تصل
الى المكان العام الذي يحوي كل مكان ولا يحويه مكان . فالإنسان على
الأرض ، والأرض في الهواء ، والهواء في السماء ، والسماء تحوي الكون
بأسره دون ان يحويها شيء . وهكذا فالتسلسل في المكانية لا بد ان
يقف عند حد اقصى هو مكان الامكنة جميعاً . وفي ذلك رد على زينون
وشيعته ممن ينفون وجود المكان لاستحالة ان تتسلسل الامكنة الى غير
نهاية . فوجود الحاوي لا يستلزم بالضرورة وجود شيء آخر يحوي هذا
الحاوي ويكون هو بدوره محوياً بالنسبة الى حاوٍ آخر اكبر منه .
وبهذا المعنى فان السماء الاولى مكان اقصى يحوي كل شيء وليس يحويه شيء .

وبعبارة اخرى اكثر ايجازاً ، يفرق ارسطو بين نوعين من المكان :
مكان خاص ومكان عام . وما ينطبق على احدهما لا ينطبق على الآخر .
فالمكان الخاص او المثل هو كل مكان يلزم من وجود الحاوي فيه ضرورة
وجود شيء آخر يحوي هذا الحاوي ، كالغرفة يحويها البيت والبيت يحويه
الشارع . اما المكان العام او المشترك فهو المكان الذي لا يلزم من وجود
الحاوي فيه ضرورة وجود شيء يحوي هذا الحاوي ، كالسماء تحوي كل
شيء ولا يحويها شيء . فهي حاوية لا محوية .

فاذا لم يكن خارج السماء مكان اوسع منها يحويها لم يكن هناك خلاء
يكون امتداداً لها ويكون مع ذلك خلواً من كل جسم حتى من الهواء .
فلا مكان بدون جسم متمكن ، اما المكان الخالي من الجسم فهو من اغاليط
الوهم . فلا مكان للكون لأن كل مكان حقيقي فمن الكون هو . ولا موجود
غير الكون . فيلزم عن هذا ان الموجود هو الماء ، وان الماء محدود ،
فالكون اذن متناه .

(د) الزمان . - وكما تستلزم الحركة المادة والمكان كذلك هي تستلزم الزمان حتى لتكاد تختلط به على حد قول البعض وتصبح وإياه شيئاً واحداً . فـأرسطو - كأفلاطون - قد ربط الزمان بالحركة ، إلا أن الفارق بينهما ان افلاطون يعدّ الزمان هو الحركة في ذاتها ، اما ارسطو فيعدّ الزمان مقدار الحركة . فطبيعة الزمان عجيبة غريبة ، لأن وجوده غامض بل هو اقرب الى اللاوجود . فالمعلوم ان الزمان يتألف من الماضي والحاضر والمستقبل ، وهو لا يخرج عن ان يكون احد هذه العناصر الثلاث ، فاذا كان الزمان موجوداً حقاً فأين عسى ان تكون عناصره ؟ ان الماضي قد فات ، والحاضر يتقضى ولا يكاد يستقر في مقامه . والمستقبل لم يوجد بعد . فهل نفهم من هذا ان الزمان غير موجود ؟ كلا . فهو امر يقضي به الحس الظاهر الذي لا مجال الى الشك فيه ، كما يتطلبه قانون الحركة . حتى ان هناك من يذهب - كما رأينا - الى التوحيد بينه وبين الحركة ، وما هو من الحركة في شيء . فالحركة انواع كثيرة ، فمنها حركة النشلة وحركة الاستحالة .. كما مرّ معنا ، إلا انه لا يوجد سوى زمان واحد مشترك بينها جميعاً . ثم ان الحركات منها السريع ومنها البطيء ، وأما الزمان فيجري على منوال واحد ووتيرة واحدة . فهو زمان راتب مطرد يظل هو هو ، فكيف يكون الزمان حركة ؟ نعم انه مرتبط بالحركة لازم عنها ، ولكنه ليس هو الحركة . انه يعبر عن تتالي الحركة وتعاقبها بحسب ما قبلها وما بعدها ، غير انه على كل حال ليس هو إياها . ومن هنا فقد عرف ارسطو الزمان بأنه « مقدار الحركة بحسب التقدم والمتأخر » . فالزمان اذن ليس عين الحركة ، وإنما هو الجانب المحدود من الحركة ، ما يقبل العد منها .

ويتخذ ارسطو من ارتباط الزمان بالحركة دليلاً على أزليتها . فالزمان لا يمكن فهمه إلا بواسطة ما يسمى « بالآن » ، إذ هو يرتدّ الى « الآن » . فالآن هو « لبّ الزمان » . انه أشبه بمحدّ يحدّ الزمان ، لأنه نهاية زمن مضى

وانقضى وبداية زمن آتٍ . فقبله زمان وبعده زمان . وكذلك لكل زمان قبل او بعد . ولما كان لا آن إلا وكان آن قبله وبعده - إذ من المستحيل عند ارسطو وجود آن ذي صفة خاصة يصح ان يكون بداية مطلقة لزمن معين دون ان يكون في نفس الوقت نهاية لزمن آخر او يكون على العكس نهاية مطلقة لزمن معين دون ان يكون في نفس الوقت بداية لزمن آخر - لما كان الأمر كذلك فالزمان لا بداية له ولا نهاية . وكذلك الحركة لا بداية لها ولا نهاية ، لأننا لا يمكن ان نتصور المتقدم والمتأخر بغير زمان ولا زمان بغير حركة . فالحركة إذن أزلية أبدية لأنها مرتبطة بالزمان . وبذلك ينفي ارسطو فكرة حدوث الزمان والحركة ويقول بقدمها وأبديتها ، وبالتالي بقدم العالم وأبديته .

(هـ) الكون . - والكون كروي لأن الكرة افضل الأشكال ، ولأن الشكل الكروي هو الوحيد الذي يمكن للمجموع فيه ان يتحرك حركة واحدة متصلة أزلية أبدية تدور في خط منحني مقفل على ذاته لا طرف له ولا حدود ولا يحتاج الى خلاء خارجه . فلا تتحقق الأزلية والأبدية إلا بالحركة الدائرية ، إذ لا اول لها ولا وسط ولا آخر ، ولا بدء ولا انتهاء . فهي الحركة الوحيدة التي تذهب من ذاتها لتعود الى ذاتها ، بينما الحركات الأخرى - كالاستقيمة مثلا - تذهب من ذاتها لتعود الى غيرها .

والكون في رأي ارسطو يتألف من مجموعة من الأفلاك المركزية المتداخلة التي يوجد بعضها في جوف بعض (sphères concentriques) بحرك الأعلی منها الأدنى ولا يفصل بينها أي فراغ . والفلك اشبه بكرة شفاقة لها قطبان يتصلان احدهما بقطب الفلك الذي فوقه والآخر بقطب الفلك الذي تحته ، بحيث ان كل فلك يتحرك بما فوقه وبحرك ما تحته ، الى ان ينتهي الامر الى آخر الأفلاك وأقربها الى الارض وهو فلك القمر .

وهكذا عندما يحرك المحرك الاول الفلك الخارجي يحرك بالتالي جميع
الأفلاك التي تحته .

والأرض توجد في الفلك المركزي الذي تدور حوله باقي الأفلاك .
وهي كرة ثابتة تقع في اسفل العالم ، لأنها من تراب ، والتراب ثقيل فكانه
الطبيعي هو الأسفل . والدليل على كرويتها ظلها المستدير على سطح القمر
عند الخسوف ، كما ان الدليل على ثباتها في مركزها وعدم دورانها لا حول
نفسها ولا حول غيرها ان الحجر تقذف به الى اعلى فيعود الى نفس
المكان الذي قذف منه ، فلو كانت تدور حول نفسها لتأثر الحجر بحركتها
ولسقط في مكان آخر ، كما انها لو كانت تدور حول غيرها لانتقلت من
مكان الى آخر في الكون ولشاهدنا اختلافاً في مواقع النجوم الثابتة من
ليلة الى اخرى .

ويلى الارض فلك القمر فمطارد فالزهرة فالشمس فالمرىخ فالشتري
فزحل . يضاف اليها فلك الثوابت . أما آخر الأفلاك او اقصاها فهي
السماء الاولى وبسميها العرب بالفلك المحيط . وهو غلاف العالم ويتحرك
عن المحرك الاول ويحرك ما بعده . وأخيراً المحرك الاول او المحرك الذي
لا يتحرك او الله : ويقع على نحو العالم . لكن ارسطو يستدرك في كتاب
(السماء) فيقول انه لما لم يكن خارج العالم خلاء او زمان او حركة
امتنع ان يوجد هذا المحرك في مكان ما او زمان ، او كما يقول الاسلاميون
انه موجود لا في زمان ولا في مكان ، ومع ذلك لا يخلو منه زمان او مكان .
ويقسم ارسطو العالم الى قسمين ، وأساس هذا التقسيم هو فلك القمر .
فهناك عالم ما فوق فلك القمر ثم هناك عالم ما تحت فلك القمر ، وكلا
العالمين متمايز عن الآخر غاية التمايز .

فأما عالم ما فوق فلك القمر - ويسمى العالم الأعلى - فيتألف من الاجرام
الساوية على اختلاف انواعها ، وتختلف مادتها عن مادة الاجسام الفاسدة

المتغيرة في عالمنا الأرضي . وهذه المادة كما يذكر في « كتاب السماء » هي الأثير أو العنصر الخامس ، وهو عنصر سام شريف ، يمتاز من العناصر الأربعة بأنه غير متغير وغير قابل للفساد ولا للزيادة والنقصان ، ولا يقبل من بين جميع الحركات الممكنة غير الحركة الكاملة البسيطة الخالدة ، أعني الحركة الدائرية ، بينما العناصر الأربعة أو مركباتها فاسدة متغيرة متحركة حركة مستقيمة من أعلى الى أسفل أو من أسفل الى أعلى بحسب ناموس الحقة والثقّل .

ويصف ارسطو الأجرام السماوية بأنها حية ، بل بأنها أكثر حياة من الانسان نفسه . ولها محركات أزلية أبدية تحركها عددها (٤٧) أو (٥٥) يسميها ارسطو عقول الكواكب . وهي مفارقة أزلية أبدية تحرك هذه الإفلاك جميعاً وتستمد حركتها من المحرك الأول الذي لا يتحرك وهو الله . وتم حركة السماء الأولى أو الفلك المحيط بنوع من العشق المتجه الى الله ، أي بحركة غائية مجتة . أما حركات الأفلاك الأخرى ، وهي حركات أكثر تعقيداً فتم بفعل محركات أخرى هي عقول الكواكب . ولذلك فكل شيء فيها إنما يجري بنظام تام وإحكام عجيب .

وقد رجع ارسطو في تفسيره لهذه الحركات الى نظرية يردوكس (Eudoxe) الذي جعل عدد الأفلاك (٢٦) وتلميذه كليپوس (Callippe) الذي رفع عددها الى (٣٣) فنقدما ارسطو وجعل عدد الأفلاك (٤٧) أو (٥٥) كما ذكرنا وجعل لها عقولاً هي مناط سيرها وحركتها .

وأما العالم الأسفل ، عالم ما تحت فلك القمر ، فهو عالمنا الأرضي ، عالم العناصر الأربعة ودار الكون والفساد ، أي عالم التكوّن والتفكك ، لأنه يتألف من أربعة عناصر وكمييات متضادة ، ينتج عنها أفعال متضادة . فهو عالم ناقص خسيس قوامه المادة ، إذ المادة تنطوي على إمكانيات كثيرة ، وهذه الإمكانيات تؤثر فيها دوافع لا حصر لها تجعلها تتجه أحياناً

الى عكس الطريق السلم . ومن هنا ما نرى فيه من شواذ ومسوخ وأمراض
ونقائص ، خلافاً لعالم ما فوق فلك القمر ، فإنه عالم خال من المادة القابلة
للممكنات ، ولذلك لا تجد فيه إلا النظام والتأم والخير والحق والجمال .

وأول الموجودات في عالم الكون والفساد العناصر الاربعة (الماء
والهواء والنار والتراب) وهي تتجم عن الهوى (المادة) عند اتحادها
بكيفيتين من الكيفيات الاربع (الرطب والبارد والحر والجاف) . فهذه
الكيفيات منها الفاعل ومنها المنفعل كما يذكر ارسطو في كتابه (الكون
والفساد)^(١) ؛ فالحر والبارد كيفيتان فاعلتان ، أما الرطب والجاف
فكيفيتان منفعلتان . ومن هنا كان كل عنصر من العناصر الاربعة الاولى
مشتقاً على جانب فاعل وجانب منفعل . ولما كانت الهوى هي العامل
المشترك بين هذه العناصر جميعاً صح ان تتعاقب عليها الاضداد بتأثير
الكيفية الفاعلة في الكيفية المنفوعة وأمكن للعناصر ان تتحول بعضها الى
بعض ، لا بمحض الصدفة بل تبعاً لنظام ثابت لا يتغير .

وهذه العناصر طبقات غير مستقرة لما ينتابها من تغير واستحالة .
فلكل واحد منها فلكه الخاص . لكل منها مكان طبيعي وحركة طبيعية
الى هذا المكان إن لم يعقه عائق : النار تتجه الى أعلى ، والتراب الى
أسفل ، ومنه تتكون كتلة الارض ، وبينها الماء والهواء . وهذه تتلامس
وتتراكب طبقات بعضها فوق بعض ، فأعلاها يلامس أسفل فلك القمر
وهو أدنى الأفلاك العلوية ، وأدناها يلامس مركز العالم . غير ان هذه
العناصر قد تتحرك حوكة مضادة للطبيعة بفعل العنف والقسر ، وذلك
حين تتجه بتأثير محرك خارجي في عكس اتجاهها الطبيعي ، كأن يتجه
التراب الى أعلى . وتم الحركة الطبيعية في العناب اذا لم يعقها عائق ،

لأن مبدأ الحركة الطبيعية فيها أشبه بنزوع وقابلية للحركة نحو غاية معينة .

ومن هذه العناصر البسيطة - أي التي لا يمكن أن تتحول إلى شيء آخر أبسط منها ولكن قد يتحول بعضها إلى بعض - تتألف جميع الأجسام المركبة ، سواء كانت أجساماً جامدة أو كائنات حية . والفرق بينهما أن الكائنات الحية تتميز عن الجوامد بعلّة فاعلة يتم بها التغذي والنمو وتوليد المثل وغير ذلك . وهذه القوة هي النفس . وهي تختلف باختلاف مرتبة الحيوان في سلم الكائنات الحية . فالنفس هي أصل الحياة .

٨ - النفس

إن علم النفس تابع للعلم الطبيعي بحسب أرسطو ، بل هو الجزء الأشرف من العلم الطبيعي « فجميع الأفعال النفسية في الأجسام الحية متعلقة بالجسم وداخلة في العلم الطبيعي » كما يقول . لذلك كان من جملة العلوم الطبيعية . ومن أجل هذا جعلنا الكلام على النفس بعد الكلام على الطبيعة .

إن مذهب أرسطو في النفس مذهب ثنائي . فهو - كأستاذه افلاطون ومن قبله سقراط - يقول بوجود بدن ونفس . فلم يكن واقعياً صرفاً كما كان الأقدمون ممن سبقوه ، ولا مثالياً صرفاً كبعض الفلاسفة المحدثين من المدرسة الألمانية مثلاً . وتوضح هذه الثنائية في تعريفه للنفس من أنها « كال أول جسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة » . فهناك اذن نفس وهناك بدن في آن واحد . وهي تفرقة تقوم على فكرته الحسية التي تسود جماع فلسفته ، وأعني بها فكرة الهيولى والصورة . فكما أنه تنالي في قصوره للأشياء من حيث أن كل شيء يتألف من مادة وصورة ، فهو كذلك ثنائي في مذهبه في النفس . فالبدن هو بمنزلة المادة أو الهيولى ، والنفس هي بمنزلة الصورة . وهذه الثنائية نراها تتجلى في كل فلسفته . فليس بدعاً أن

نراها في علم النفس عنده ، بل لعلها في فلسفته النفسية أولى منها في اقسام فلسفته الاخرى .

في هذه الثنائية تكون الصورة بمثابة الفعل او الكال بينما تكون الهيولى بمثابة القوة . فالنفس من البدن هي اذن بمثابة الفعل او الكال من القوة التي تستكمل به . غير ان الكال (او الفعل) على درجتين :

كال اول ، وهو حصول القوة او الاستعداد في الكائن الحي . إذ النفس لا تؤدي وظائفها باستمرار ، بل تتوقف بعض وظائفها احيانا كما في حالات النوم او الغيبوبة او عند الطفل الرضيع مثلا . فالكال في هذه الحالة كال أول .

وأما الكال الثاني فهو حصول القوة بالفعل وتحقيقها باستمرار . وبهذا المعنى فان النفس كال اول ما دامت لا تمارس قوتها بالفعل على نحو دائم .

وقوله « جسم طبيعي » يخرج الجسم الصناعي . فالنفس من خصائص الجسم الطبيعي وحده ، وأما الجسم الصناعي فلا نفس له .

وليس كل جسم طبيعي أيا كان تحمل فيه نفس ، بل لا بد لها ايضا من جسم طبيعي « آلي » ، وهو الجسم الذي اكتملت آلاته وأعضاؤه ليكون قادراً على تأدية وظائف النفس .

أما قوله « ذو حياة بالقوة » فمعناه ان هذا الجسم المستكمل لأداته تشريحيًا يجب ان يكون ايضا مستكلاً لوظائفه فسيولوجياً حسب تعبيراتنا الحديثة . فلو كان جثة هامدة ، أي مكتملاً تشريحياً ، فلا يكفي لكي تمارس النفس فيه افعالها ، بل يجب ان يكون ايضا مكتملاً فسيولوجياً ، أي قادراً على ان يقوم بوظائفه على الوجه الاكمل .

هذا هو حد النفس عند ارسطو ، وفيه يربط بين النفس والحياة .

فالنفس هي ما يميز بين الكائن الحي من غير الحي . والعكس صحيح أيضاً
بمعنى ان الحياة هي ما يميز الكائن المتنفس (ذا النفس) من الكائن غير
المتنفس .

ومعنى هذا ان العلاقة بين النفس والبدن هي من الوثاقة والقوة بحيث
لا يمكن للنفس ان توجد مفارقة ، كيف لا وهي صورة ، والصورة لا
توجد مفارقة للهول . وبهذا يخالف ارسطو استاذ افلاطون الذي يذهب
الى ان النفس جوهر روحاني مفارق كان موجوداً قبل وجود البدن
وسيطر موجوداً بعده ، وما وجوده مع البدن إلا لفترة قصيرة من الزمن
سيفادره بعدها الى عالمه في المأ الأعلى .

مراتب النفوس . - والنفس ليست مخصوصة بالانسان وحده . فإنها لما
كانت هي التي تميز الكائن الحي من غير الحي ، كان منها مراتب مختلفة
باختلاف مراتب الحياة . فهناك ثلاث مراتب من الحياة وبالتسالي ثلاث
مراتب من النفوس تصاعد في نظام تدريجي يبدأ بالأبسط فالأبسط فالأقل
بساطة والاكثر تعقيداً بحيث تشمل المراتب العليا المراتب الدنيا .

فهناك أولاً النفس النباتية او الغذائية ، وهي أبسط أنواع النفوس لأنها
موجودة في جميع الأحياء . ووظائفها التغذي والنمو وتوليد المثل ، وكل
منها يُسلم الى ما بعده . فالتغذي يحمل الكائن الحي ينمو في اتجاه معين
وسنة معينة حتى يصل الى غايته الضرورية ويقوى على التمسك والقيام
بالذات . والتوليد يضمن استمرار النوع ومشاركة الفرد الفاني في الخلود
والألوهية . فكل كائن حي يرغب في تخليد ذاته « وعحاكاة ما هو أزلي
وإلهي » . وذلك « غرض جميع الموجودات الحية » .

وهناك ثانياً النفس الحساسة او الحيوانية ، ووظيفتها الاتصال بالعالم
الخارجي ونقل صوره الى الداخل . فهي تدرك الصور خالية من مادتها ،

على حين ان النفس الفاذية تقبل للمادة وإدخال لها في تكوين الجسم . وهذه النفس موجودة في جميع انواع الحيوانات وتدرج وظائفها بحيث تبدأ دائماً بحاسة اللمس لأنها أبسط الإحساسات وتشارك في جميع الإحساسات الأخرى الأكثر تعقيداً . ويبي اللمس الذوق فالتشم فالسمع فالبصر . وكل حاسة منها تتفعل بمحسوس معين لا تتفعل بسواه . فلكل منها اختصاص في النقل الى الداخل لا يشاركها فيه اي حس آخر . فالباصرة مثلاً تنقل الاشكال والالوان إذ لا تتفعل بغيرها ، والذائقة تنقل الطعوم . ولا تتعدى كل حاسة اختصاصها الى غيرها .

ولا يقتصر الامر على هذه الحواس الخمس الظاهرة ، بل هناك حواس أخرى باطنة هي الحس المشترك والخيلة والذاكرة .

أ - الحس المشترك . - ويختلف عن الحواس الأخرى في انه يدرك الصفات المشتركة بين المحسوسات التي لا بد فيها من تضافر عدة حواس : مثال ذلك الحركة والسكون والجوع والشكل والعدد والحجم والوحدة . كذلك هو يميز المحسوسات المختلفة من كل جنس بعضها من بعض ، فيميز الابيض من الاسود في داخل اللون . وأخيراً نستطيع بهذا الحس ان ندرك اننا ندرك ، اي انه هو الذي يجعلنا نشعر بأننا نحس . فلو اقتصر الامر على الحواس الخمس لرأينا وممعنا دون ان نشعر بأننا نرى ونسمع . ومن هذا نرى ان الحس المشترك ليس مجرد انفعال ، وإنما هو انفعال مصحوب بالإدراك . وبذلك يكون الحس المشترك اول خطوة في طريق التفكير . وهذا الحس مركزه القلب .

ب - ويبي الحس المشترك الخيلة : وهي في مرحلة وسطى بين محس الحس ومحس الفكر . ذلك ان الصورة الحسية لا تزول من النفس بعد زوال المحسوس ، بل تتخلف عنها آثار تظل محفوظة بحيث يمكن استدعاؤها عند الحاجة اليها . وتتفاوت الحيوانات في الاحتفاظ بهذه الآثار ، اذ لا

توجد الخيلة في جميع الحيوانات ، بل في الحيوانات الراقية منها . وللخيلة شأن كبير في الاحلام : فمنها قديم صور الاحساسات السابقة وتظهر في النوم . وهذه الصور لا بد منها عند تكوين العقولات .

ج - وأخيراً الذاكرة . - وهي لا تختلف عن الخيلة إلا في نسبتها الى الزمان الماضي ، إذ عملها محصور في بعث الصور إرادياً وإعادة تركيبها من جديد بأشكال مختلفة تلقائياً كما يحدث في الاحلام .

تحدثنا حتى الآن عن النفس النباتية والنفس الحيوانية ، وأما النفس الإنسانية او النفس الناطقة ، فيختص بها الإنسان دون الحيوان ، لأن الإنسان وحده يتميز بقوة النطق او العقل ، وهو القوة القادرة على إدراك ماهيات الأشياء والخواص العامة المشتركة بين المحسوسات التي لا تتغير بتغير الزمان والمكان . فالحواس إنما تدرك الجزئيات ، أي الأعيان المحسوسة في علاقاتها الزمانية والمكانية ، فتشير اليها وتصفها بصفة : هذا إنسان ابيض ، وهذه امرأة زنجية . وأما العقل فيدرك الكلي . فهو لا يتعلق بهذا الإنسان او ذاك ، وإنما هو يتعلق بماهية الإنسان التي تنطبق على جميع الأفراد في كل زمان ومكان .

والعقل نظري وعملي : فهو من حيث يدرك الماهيات في انفسها يسمى عقلاً نظرياً ، ومن حيث يحكم على الجزئيات بأنها خير فيقبل عليها او شر فينفر منها يسمى عقلاً عملياً .

والعقل النظري يقال بالإشتراك على درجات مختلفة ، فهناك العقل الهولاني والعقل بالملكة والعقل الفعال . والتعبيران الاول والأخير ليسا لأرسطو وإنما هما لشرائح اليونان من بعده ، وقد وضعوها بناء على ألفاظ ارسطو وروح مذهبه العام .

أ - فالعقل الهولاني إنما هو عقل بالقوة ، أي مجرد استعداد للعقل . انه يشبه صحيفة بيضاء (Tabula Rasa) خالية من الكتابة ولكنها قابلة

لأن يكتب عليها كل شيء . وكذلك العقل الهولاني (او العقل المنفعل) فهو قابل لأن تحصل فيه المقولات بالفعل بتأثير عامل خارجي هو بالفعل دائماً وهو مبدأ كمال او تحقيق فيه بسمى عقلاً فعالاً ، كالنور يجعل الالوان التي كانت في الظلام بالقوة (أي كانت غير مرئية ولكنها قابلة لأن ترى بفعل فاعل) اقول يجعلها بالفعل بعد ان كانت بالقوة .

ب- وبلي العقل الهولاني العقل ' بالملكة ' ، وهو عبارة عن العقل الهولاني وقد حصلت فيه المقولات فأصبح بالفعل بمعنى ما بعد إن كان بالقوة ، نتيجة لاكتساب المعارف . او قل هو في مرحلة وسطى بين القوة والفعل لأن صاحبه يستطيع استحضار معارفه متى شاء ، ولكنها ليست حاضرة امامه دائماً . وهو من هذه الناحية فيه جانب بالقوة وجانب بالفعل . فمن حيث انه قدرة على الإدراك قد توفرت آلتها هو بالقوة ، ومن حيث انه تمرس بالمقولات وأصبح التمثل له ملكة ، هو بالفعل .

ج - وأخيراً العقل الفعال ، وهو العلة الفاعلة للإدراك ومبدأ الكمال او التحقيق للعقل الهولاني ، أي هو الذي يخرج المقولات من الماديات - وهي موجودة فيها بالقوة - ويطبّع بها العقل الهولاني فيخرجه الى الفعل ، وإلا لظل عقلاً هولانياً بالقوة ولما تحقق له الكمال . فالعقل الفعال هو بالفعل دائماً ، كالشمس هي نور بالفعل دائماً ، يحيل المرئيات التي هي بالقوة الى مرئيات بالفعل . فلو كانت تارة ضياء وتارة ظلاماً ، أي لو لم تكن نوراً بالفعل دائماً ، لما استطاعت ان تكشف الأشياء وتنقلها من مرئيات بالقوة الى مرئيات بالفعل . هذا هو حال الشمس في المحسوسات . وكذلك حال العقل الفعال في المقولات .

وأرسطو مضطرب غاية الاضطراب في امر العقل الفعال ، بل انه لم يضطرب في شيء كاضطرابه فيه . فعلى حين يصرح في كتاب ' النفس ' بأن العقل الهولاني والعقل الفعال موجودان في النفس الانسانية ،

يصف العقل الفعال بصفات تميزه عن العقل الهولاني ، بل وعن قوى النفس جميعاً ، وعن كل الاشياء المادية المحسوسة ، اذ يقول انه مفارق ، اي غير ممزوج بمادة وليس له عضو يقوم فيه ، وانه هو وحده لا يفنى بفناء البدن لأنه خالد دائم ، بينما يقول عن العقل الهولاني انه فاسد . ولكن هذا العقل هل هو الله حقيقة كما سيقول الاسكندر الافروديسي احد شراح ارسطو اليونان في القرن الثالث لليلاد ؟ أم هو والعقل الهولاني كلاهما موجود في النفس الانسانية كما سيقول تامسطينوس (Thémistius) احد الشراح اليونان ايضاً في القرن الرابع الميلادي ؟ أم هو من العقول الفلكية او الجواهر المفارقة التي تحرك الاجرام السماوية كما سيقول فلاسفة العرب ؟ ثم ما اصل هذا العقل الخالد ومن أين يأتي ؟ ليس في نصوص ارسطو ما يساعد على ان نجيب عن هذه الاسئلة او ان نقطع فيها برأي . فالقضية اذن غامضة ، والغموض يستتبع الغموض . فأرسطو بقوله بالعقل الفعال يناقض نفسه ، لأنه يقول تارة ان القوى الحسية والعقل الهولاني تضمحل وتلتأني ولا يبقى إلا العقل الفعال ، الذي هو قوة من قوى النفس ، و حاصل على وجود ذاتي وغير فاسد ، وأنه مفارق خالد دائم . فقوله ببقاء العقل الفعال ومفارقة الصورة للبدن يجعله متفقاً مع استاذة افلاطون ، مع انه ثار عليه وانتقد آراءه الخاصة بيوهرية النفس وحلولها في البدن ومفارقتها له بعد الموت . أم تراه يعني ان الجزء الناطق من النفس باقٍ وحده بعد انحلال البدن ، اما قوى النفس الاخرى ، وأما الفرد الحاصل على هذه القوى ، فإلى فناء وانحلال ، كأنما الخلود للنوع لا للفرد ، مما سيُنسب الى ابن رشد زوراً وبهتاناً ؟ مجموعة من المتناقضات يجرّ بعضها بعضاً !

هذه هي مراتب النفس عند ارسطو وهذه هي قواها المختلفة . فهو لا يفرّق بين انواع مختلفة من النفوس كما توهم البعض ، وإنما هو يفرّق بين وظائف مختلفة لنفس واحدة . فهو يتساءل : هل تشترك النفس بكلّيتها

عند قيامها بوظائفها المختلفة ، أم هي تنقسم الى اجزاء يختص كل منها بنشاط معين ؟ وهو يرفض احتمال انقسامها الى اجزاء ، وإلا لماذا عسى ان تكون علة وحدتها ؟ هل يكون الجسم ؟ كلا ، لأن النفس لا الجسم هي مصدر وحدة الكائن الحي . لذلك فإن النفس ذات طبيعة واحدة متجانسة لا تنقسم . والدليل على ذلك ان بعض انواع النبات والحيوان اذا قطعت اجزاء ظل كل جزء منها محتفظا بجميع خصائص النفس التي في الجزء الآخر . وعلى كل حال ، فإن ارسطو حين يذكر كلمة « اجزاء النفس » فإنما يعني قواها المختلفة . واذن فلا يجوز ان 'نخضع بتقسيمه النفس نباتية وحيوانية وإنسانية . فإنما هي نفس واحدة لها وظائف مختلفة . وبذلك يختلف ارسطو عن افلاطون الذي يقول بثلاث نفوس : شهوية وغضبية وعاقلة . وأما ارسطو فإنه يقول بنفس واحدة لها وظائف متعددة ينطوي الأعلى منها على ما هو أدنى لا العكس ، بمعنى ان النفس الانسانية تنطوي على قوى النفس الحيوانية والنفس النباتية ، وأما النفس النباتية فلا تنطوي إلا على قوى النفس النباتية وحدها . وأما النفس الحيوانية فإنها تنطوي على قوى النفس النباتية والنفس الحيوانية دون النفس الانسانية . فما هو في مرتبة دنيا لا يوجد إلا وحده ، وأما ما هو في مرتبة عليا فلا يوجد إلا بوجود ما تحته . وهكذا تصاعد قوى النفس من النفس النباتية الى النفس الحيوانية الى النفس الانسانية في نظام من التماسك والترابط جميل . وبذلك يكون ارسطو اقرب الى الروح العلمي من استاذة افلاطون .

٩ - ما وراء الطبيعة

تقع دراسة ارسطو لما بعد الطبيعة في اربع عشرة مقالة 'عرفت بحروف الأيحية اليونانية من حرف الألف الى حرف النون . ولذلك يسميها العرب « كتاب الحروف » ، وهي تبحث في الوجود من حيث هو موجود

وفي مبادئ البرهان الاولى وفي الأسس الكبرى للمعرفة العلمية ، وفيما اذا كان يصحّ وجود علم برهاني واحد يشمل جميع هذه المبادئ ، كما تبحث في الاسباب او العلل وأقسامها وفي طبيعة الجوهر وأنواعه وفي المادة والصورة والقوة والفعل وفي علة الموجودات القصوى او المحرك الذي لا يتحرك .

وأول ما يلاحظ المرء في هذا العرض لموضوعات كتاب « ما بعد الطبيعة » اتصالها الوثيق بنظرية المعرفة والمنطق والطبيعة وتشابكها بها تشابكاً يكاد يكون من المتعذر الفصل بينها فيه ، بل هي متشابكة في ذهن ارسطو نفسه وفي الوجود نفسه ايضاً . فالوجود لا يعرف هذه القيود المنطقية والمعرفية ولا يفرق بين الطبيعة وما بعد الطبيعة وإنما هي الاذهان تصل بين المنفصل وتفصل بين المتصل ، تفرق وتوحد بالتحليل والتركيب ، وكل عمليات العقل إنما هي تحليل وتركيب .

فلا غرابة إذن ان يكون هناك اشتراك بين الموضوعات والمسائل التي سنعرض لها هنا في باب ما بعد الطبيعة وتلك التي عرضنا لها في ابواب اخرى من فلسفة ارسطو ، على اننا سنركز هنا بالطبع على جوانب من الوجود لم نتناولها هناك او لعلنا تناولناها على وجه كانت له أهمية خاصة في سياقه هناك فلم نعد له تلك الأهمية هنا .

فالوجود له جوانب لا تعد ولا تحصى ، كما ان لكل جانب وجوهاً من العرض تختلف باختلاف القرائن والسياق . والذي يهمنا هنا إنما هو ان ندرس الوجود من حيث هو وجود . فالوجود معنى عام قد يدل على الموجودات من حيث هي مادة وحركة ، وقد يدل على الموجودات من حيث هي كم وعدد ، وقد يدل عليها من حيث إمكان معرفتها ، وقد يدل عليها ايضاً من حيث ان لها قواماً وكنهاً مما علة وجودها . فالاول هو علم الطبيعة ، والثاني هو علم الرياضيات ، والثالث هو علم المنطق ونظرية

المعرفة ، والرابع هو علم ما وراء الطبيعة . فعلم ما وراء الطبيعة هو علم الوجود بما هو موجود ، أي هو العلم الذي يبحث في وجود الوجود ، أعني كنه الوجود وما به قوامه ، أو قل هو العلم الذي يبحث في أرائل الموجودات . ومن هنا تسميته بالفلسفة الأولى . فهي أولى لأنها تبحث في مبادئ الوجود وعمله وتُعنَى خاصة بمعرفة الله علة العلل ، ولذلك يطلق عليها اسم العلم الإلهي . وأما تسميته بعلم ما وراء الطبيعة فهي من « ميتا » (meta) اليونانية ومعناها « بعد » أو « وراء » و « فزيس » (phusis) ومعناها « الطبيعة » ، أي المقالات الأربع عشرة التي تلت كتب الطبيعة وجاء ترتيبها بعدها عند تصنيف كتب أرسطو . ولم يستعمل أرسطو هذه اللفظة ، بل لقد استعمل اسم « الفلسفة الأولى » و « العلم الإلهي » . ولعل أول ما ترد كلمة « ما بعد الطبيعة » عند نيقولاوس الدمشقي (القرن الأول للميلاد) الذي قد يكون استفادها من معاصره اندرونيقوس الروديسي عند تصنيفه لكتب أرسطو فوضع مقالات الفلسفة الأولى الأربع عشرة بعد كتب الطبيعة . وكلاهما من شراح أرسطو المعروفين .

وليس من الممكن هنا بالطبع ان نتناول جميع مسائل هذا العلم عند أرسطو ، بل سنجتزئ منها بما يعطي فكرة وافية عنه . وأهمها في نظرنا خمس مسائل : (أ) مبحث الجوهر ، (ب) مبحث المادة والصورة ، (ج) مبحث الفاتية ، (د) مبحث قدم العالم ، (هـ) مبحث الألوهية .

(أ) الجوهر . - رأينا في المنطق ان الجوهر هو ما تحمل عليه سائر المحولات ، وهي المقولات التسع الباقية . ولذلك فلإن الجوهر هو أول الأشياء وأحق المقولات باسم الوجود ، إذ بانعدامه تنعدم جميع الموجودات وأما المقولات الأخرى فوجودها بالتبع لأنها حالات للجوهر ، وهو سابق عليها جميعاً ، فإنها تتقوم به ، أما هو فلا يتقوم إلا بذاته . ولذلك يعرفه

ارسطو بأنه ما لا يحمل على موضوع ولا يحمل في موضوع ، أي هو الشيء القائم بذاته والذي لا يوجد في غيره .

هذا هو المفهوم المنطقي للجوهر ، ولكن المنطق وحده لا يفي في معرفة الوجود . فيجب ان ينضم الى المفهوم المنطقي للجوهر المفهوم الوجودي ، أي تمييز طبيعة الموجود الذي ينطبق عليه المفهوم المنطقي ويكون في نفس الوقت موضوعاً للعلم الإلهي . وبهذا المعنى فإنه المفهوم الوجودي للجوهر هو ما يشير الى مفردات هذا العالم المحسوس . فهو يقال على افراد الحيوان والنبات وأجزائها والأجسام الطبيعية كالناصر الأربعة والمعادن .. أي كل ما في العالم الطبيعي من اشياء ، كما يقال ايضاً على الكواكب كالشمس والقمر وغيرها .

هذا هو المعنى الاول للجوهر وهو الفرد الجزئي المركب من مادة وصورة كسقراط . وهناك معنى آخر له ايضاً وهو انه يطلق على الانواع والأجناس التي يدعوها ارسطو بالجواهر الثواني لأنها جواهر بمعنى فرعي اذا قيست بالوجود الفرد . إلا ان افلاطون في نظرية المثل يجعلها اولى الجواهر وأولى الموجودات وأجدرها بالوجود ، إذ المثل او الكليات عنده هي الوجود الحق وكل ما عداها وهم وخيال . فالوجود العقلي عنده اولى من الوجود الحسي ، وهو الموضوع الحقيقي للفلسفة ، خلافاً لأرسطو الفيلسوف الواقعي الذي يؤكد على الوجود المعيني المحسوس . فالكلبي عنده رغم كونه شيئاً حقيقياً وموضوعياً ، إلا انه ليس له أي وجود مستقل . فإنما الوجود للجزئيات لا للكليات ، وكلما اقترب الشيء من الوجود الفردي كان امعن في الوجود . فحين يتعلق الأمر بالجوهر بالمعنى الأخير يكون النوع امعن في الجوهرية من الجنس وذلك لأنه اقرب منه الى الفرد . بينما الجنس امعن في التجربة . فمدار الجوهرية عند ارسطو إنما هو التحقق المعيني والوجود

في الخارج ، فكلمنا اقتراب الشيء من هذا التحقق كان امعن في الوجود وبالتالي امعن في الجوهرية . وبهذا المعنى فإن الجوهر صنو الوجود .

لكن هل معنى هذا ان ارسطو ينفي ان يكون هناك جواهر مفارقة للحس وبريئة من المادة ؟ كلا فإن ارسطو رغم واقعيته يؤكد وجود ثلاثة انواع من الجواهر ، اثنان منها حسيان والآخر معقول مفارق للمادة :

فهناك اولاً جواهر حسية قابلة للكون والفساد وهي الاجسام الطبيعية . وهناك ثانياً جواهر حسية أزلية خالدة غير قابلة للكون والفساد ولا تقبل غير الحركة المكانية ، وهي الاجرام السماوية المكونة من عنصر بسيط هو الأثير .

وهناك اخيراً جواهر أزلية خالدة مفارقة للحس ولا تلتحق بها الحركة على اي وجه كان : وهي الله والمعقول المفارقة والجزء الناطق من النفس المسمى بالعقل الفعال .

ب - المادة والصورة . - رغم اختلاف ارسطو وأفلاطون في اكثر من موضع فقد أبقى على المقدمات الافلاطونية لعدد كبير من نظرياته . ومن هذه النظريات نظرية المادة (او الهول) والصورة . فالمعلوم ان افلاطون يقول بعالم المثل ، وهو عالم من الصورة المجردة عن المادة (او الهول) يعدّهما افلاطون المصدر الاساسي لكل وجود مادي (او هولياني) . فعالم الصور هو عالم الحقائق ، وعالم المادة هو عالم الأوهام . وقد أبقى ارسطو على المقدمات الافلاطونية لهذه النظرية ولم ينازعه إلا في مبدأ المفارقة . فان افلاطون يقول ان الصور مفارقة للمادة . فهي جواهر تقوم بذاتها ولا تحتاج الى ما تقوم به غير ذاتها . فهي مبدأ كل وجود ، وكل وجود فلانها منها يستفيد وجوده . وأما ارسطو فانه ينكر هذه المفارقة إنكاراً تاماً ويقول بتلازم الصورة والمادة تلازماً ضرورياً لا مجال فيه

لفصل احدهما عن الاخرى إلا في حالة واحدة ، وهي عندما يكون الامر متعلقاً بالالوهية : فالله صورة محضة قائمة بذاتها لا تشوبها اي شائبة من المادة . وفيما عدا الالوهية فكل شيء آخر لا تنفك فيه الصورة عن المادة . فلا تفرقة بين المادة والصورة في الحالات العادية إلا في الذهن وعلى سبيل التجريد ومن أجل العلم فقط ، امسا من حيث التحقق الميني في الوجود فان الطرفين يوجدان معاً على الدوام .

أجل لا وجود للصورة مفارقة للهوى ، وبالتالي لا وجود للمثل . فان أم مسألة في نظر الفلسفة هي معرفة كيف نشأ العالم لكن نظرية المثل لا تفسر لنا هذه المسألة . فاذا سلمنا ان هناك مثلاً للانسان فكيف نشأ عنه الناس ؟ وإذا سلمنا ان هناك مثلاً للأشياء فكيف نشأت الاشياء عن هذه المثل ؟

ثم ان المثل ثابتة . لذلك قد تكون علة لثبات الأشياء ، ولكنها لا تكون ابداً علة لحركتها . فإذا كانت الاشياء متحركة فكيف دبت الحركة في الاشياء وكيف استطاعت ان تهتز اذا كانت مثلها ثابتة ؟

وأخيراً ان المثل هي بحسب افلاطون ماهيات الاشياء . لكن ماهية الشيء يجب ان تكون متضمنة فيه لا خارجة عنه . فإذا ما فصل افلاطون بين الشيء ومماهيته فقد وقع في خطأ فاحش وقلب طبائع الاشياء .

والخلاصة ان القول بالمثل او الصور المفارقة لا داعي له ، بل هو يزيد من مشاكل الميتافيزيقيا وبمقدورها ، ويضيف الى عالمنا الواقعي عالماً خيالياً فيه من الموجودات الوهمية بقدر ما في عالمنا الواقعي من الموجودات الحقيقية . ولهذا يستبدل ارسطو بفكرة الصور المفارقة للمادة صوراً ملازمة لها . ومن هنا نظريته في الصورة في مقابل الهوى . فالهوى لا توجد مفارقة كما ان الصورة لا توجد مفارقة ايضاً ، بل هما مثلاً زمان اشد

التلازم ، إلا في حال الالهية كما تقدم معنا . وكلتاها ضرورية لوجود الاشياء . فلا المادة تستغني عن الصورة ، ولا الصورة تستغني عن المادة . ان افلاطون لم يستطع ان يتصور الهول (او المادة) تصوره لشيء موجود باستمرار بل لقد قال عنها انها عدم صرف بينما يؤكد ارسطو وجودها على أساس ما نرى في الأشياء من تغير ، فالتغير لا يمكن تفسيره إلا اذا سلمنا بوجود موضوع نظراً عليه التغيرات وتتعاقب . فالتغير دليل على ان هناك « ما » يتغير ، ما يقبل التغير او يقع عليه التغير . وهذا القابل شيء غير معين ، أي هو خال من أي معين ، ولكنه يمكن ان يتحقق بأي معين ، أي ان يتحول الى شيء ما ، وذلك لأن الصفات والاعراض التي تتوالى على الشيء الواحد لا يمكن القول انها تتحول بعضها الى بعض ، وإنما هي تتعاقب على موضوع ثابت يظل هو هو على الرغم مما يجري عليه من تغيرات . هذا الموضوع او هذا القابل هو ما يطلق عليه ارسطو اسم « الهول » ، وبه وحده يمكن تفسير حقيقة التغير . وأما مادة افلاطون فلا تنفي في هذا الموضوع شيئاً لأنها عدم والعدم لا يفسر شيئاً .

ولما كانت الهول مجرد قابلية واستعداد ، فهي قوة مهية للفعل ولكنها ليست فعلاً . انها سلب للفعل ، او قل انها لا تصبح او لا توجد بالفعل إلا عندما تحلّ فيها كيفية ما تعطىها صفاتها الذاتية وتكون ماهيتها ، وعندئذ تتجهر ويدركها الحس . هذه الكيفية التي تحلّ في الهول هي الصورة . فالصورة هي مجموع الصفات التي تطلق على شيء ما ، لأن بهذه الصفات يتمّ كالشيء ، فاذا سلبت عنه لم بقى فيه إلا هول فحسب . وتسمى الهول ايضاً باسم « القوة » ، ويسمى الوجود في حال الهول وجوداً بالقوة ، كما تسمى الصورة باسم « الفعل » ، ويسمى الوجود في حال الصورة وجوداً بالفعل .

ولما كانت الهيولى لا توجد مفارقة فهي تتمشى الصورة دائماً كي تحلّ
بها ، كما ان الصورة كي تتحقق لا بد لها من وجود الهيولى . فهناك إذن
تعاون بين الهيولى والصورة لا بد منه لحصول الاشياء وتحقيقها في الخارج .
لكن هذين الطرفين الضروريين لحصول الاشياء ليسا على درجة واحدة
من الأهمية . فالوجود الحقيقي عند ارسطو انما هو وجود الصورة لا
الهيولى ، بينما وجود الهيولى أدنى مرتبة بكثير من وجود الصورة ، وذلك
لأن الوجود بالفعل أعلى مرتبة من الوجود بالقوة ، والهيولى كما مرّ معنا
وجود بالقوة ، بينما الصورة وحدها هي وجود بالفعل . وليس معنى هذا
انه ليس للهيولى اى وجود ، وإلا لم تحدث الاشياء .

وبما ان الصورة هي ما يجعل الشيء بالفعل ويتمّ به كاله ، فقد كانت
الاساس في كل علة . ومن هنا التعبير الارسططاليسي « العلة الصورية » .
وليس معنى هذا ان الهيولى تخلو من اى أثر للعلة . كلا . فللهيولى علة ،
ولكنها علة سلبية انفعالية . فالهيولى تنفعل بالصورة وتتقبلها ، ثم هي
تمشى الصورة او على الأقل هي شرط في ان يتوقف على وجوده تحقق
الصورة . فهي إذن بمعنى ما علة ، وإن تكن علة سالبة .

وكل من الهيولى والصورة أزلي أبدي لم يسبقه عدم ولا يصير الى عدم ،
إذ لا يمكن للعمدم ان ينتج وجوداً ، كما لا يمكن للوجود ان يستحيل
عدمًا . لكن الصورة متقدمة على الهيولى في الشرف والرتبة وأولية
الوجود .

والصورة كلية لأنها - كما تقدم - مجموع الصفات التي تطلق على شيء
من الاشياء وبها يتمّ كاله . كما انها هي الأصل في الماهية . ولذلك فهي
موضوع العلم . فموضوع العلم هو الكليات او الماهيات الثابتة الموجودة دائماً
على نحو واحد . إذ العلم لا يُعنى بسقراط وأفلاطون وأرسطو ، وإنما هو
يُعنى بمعرفة ماهيتهم ، اى بالانسان الكلي الذي هو مبدأ المعقولة والاشياء .

فما هي الانسان ليست اللحم والعظم و... وإنما ماهيته انه حيوان ناطق .
فالماهية ليست مركبة من أجزاء مادية وإنما هي تتركب من علاقات
منطقية أهمها هنا الجنس والفصل .

وإذا كانت الصورة كلية فإن الهوى هي مبدأ التفرقة بين الاشياء
ومبدأ تشخصها ، وبالتالي هي الاصل في الهوية او الفردانية . فهي التي تقبل
الصورة وتستولي عليها في تكوين وجود جزئي يختلف باختلاف الافراد .
ولإذن فإن اختلاف أفراد النوع الواحد في الصفات العرضية وتعددتها إنما
يرجع الى الهوى . وهكذا فـا يفرق بين الاشياء بعضها وبعض - مما
يدخل تحت صورة واحدة : انسان مثلاً - إنما هو وجود الهوى فيها .
فصورة الانسان واحدة بالنسبة الى الناس جميعاً ، ولا وجه للتمييز في
الصورة بين الافراد المشاركين فيها . وإنما يأتي التشخص او الفردية عن
طريق الهوى كما قلنا . فالهوى هي أساس التشخص . فحيث لا توجد
هوى لا يوجد تشخص ، وبالتالي لا يوجد تمييز او تفرقة .

ولهذا لا يكفـ ارسطو عن القول بأن الاصل في الهوية (او الفردية)
هو الهوى ، وحيث لا تكون هوى لا تكون فردانية ، بل تكون الاشياء
واحدة . هذا مع الإشارة الى ان ارسطو لم يتعمق معنى الفردانية ، وإنما
تركها متموجة غامضة ، حتى انها جرّت عليه كثيراً من الاشكالات وأوقعته
في التناقض .



هذا وأولى الكيفيات او الصور التي تحمل في الهوى هي الطبائع
الاربعة : الحار والبارد والجاف والرطب . وغنيهاً تنشأ العناصر الاربعة :
الماء والهواء والنار والتراب . وبامتزاج هذه العناصر بعضها ببعض بنسب
مختلفة تحدث سائر الاشياء .

وهناك تدرُّج في الصور والهيولات هو الأساس فيما نرى من تدرج في نظام الاشياء . فهناك الهيولى الاولى التي هي مادة العناصر . وهناك هيولى الاجسام الحيوانية الاكثر تعقيداً . وفيما بين هذين النوعين من الهيولى تتسلسل عدة هيولات متوسطة : فهناك مثلاً بعد هيولى العناصر هيولى المعادن ، ثم هيولى أجسام مركبة من هذه المعادن فهىولى الاجسام الحية . وهذه الاجسام بدورها تتفاوت في تعقيدها . وهكذا دواليك .

ونجد هذا التدرج نفسه في سلم الصور . فهي ايضا تنتظم في الطبيعة درجات بعضها فوق بعض وتتسلسل بحسب نصيبها من الهيولى او خلوتها منها . فهناك اولاً الصورة التي لا توجد إلا مع هيولى كصورة العناصر الاربعة . وهناك صورة الصور التي تقوم بذاتها دون حاجة الى الهيولى وهي الله . وفيما بين هاتين الصورتين توجد باستمرار وسائط لا تقع تحت حصر .

وهيئتنا من هذا النظام المتسلسل أعلاه ، حيث نجد صورة محضة لا يخالطها شيء من المادة أصلاً . انها علة العلل او المبدأ الاول او الله . فهو صورة الصور ، الصورة الوحيدة التي توجد بذاتها مفارقة اي منفصلة عن المادة ولواحق المادة ، وأما ما عداه فلا يخلو من المادة ، قل " حظه منها او كثر .

وهكذا فالعالم على درجات بعضها فوق بعض يتفاوت نصيبها من المادة والصورة . فما كان منها في منزلة عالية فصورته قد غلبت مادته ، وما كان منها في منزلة منخفضة فمادته قد غلبت صورته . وهناك صراع دائم بين الصورة والمادة (او الهيولى) ، إذ الصورة كأمراً معنا فعل او كمال ، وبالتالي تقتضي بطبيعتها الحركة ، وأما المادة فهي قابلة للحركة وتلقّي افاعيل الصورة . هذه هي الناحية الحركية او الدينامية في مذهب ارسطو : ففي الوجود دينامية مستمرة وحركة لا تنقطع . وبحكم هذه الدينامية فإن

الصورة لا تنفك تجذب العالم الى اعلى ، كما ان المادة لا تنفك تجذبه الى أدنى . فحركة العالم إنما تتلخص في جهد الصورة لتشكل المادة ، ومقاومة المادة للصورة ، وعنهما ينتج الكون والفساد في الطبيعة . فلولا مقاومة المادة لما كان فساد ، ولولا جذب الصورة لما كان كون . فالكون والفساد هما أداة الطبيعة لبلوغ اهدافها العليا وتحقيق غاياتها البعيدة .

(ج) الغائية في الطبيعة . - ومذهب ارسطو في الطبيعة والحياة مذهب غائي . فالطبيعة عنده ليست كتلة من الحوادث الهوجاء ، وإنما هي بمثابة المظاهر التي يدل نظامها على انها تتجه نحو هدف معين . فكل شيء موضوع لغاية ار إنما يسمى لغاية ، كما لكل عضو غاية ولكل كائن حي غاية . وعن طريق فكرة الغائية هذه نجد ارسطو دائماً يحاول ان يفسر اوضاع الأشياء ووظائف الحياة تفسيراً لا يخلو من التعسف والإبتسار .

فلقد كان يصف حركات الاجرام السماوية والأشياء بنفس المبارات التي يصف بها افعال المخلوقات الحية . فكما ان الكائن الحي يتجه الى غاية يسمى للوصول اليها فكذلك تفعل المادة الجامدة .

فإذا سئل عن السبب الذي يصيب السهم من اجله صدر الجندي مثلاً اجاب بأن المكان الطبيعي لهذا السهم إنما هو صدر الجندي العدو . وإذا سئل عن السبب في سقوط الاجسام الثقيلة على الارض اجاب بأنها إنما تسقط كذلك لتحتل مكانها الطبيعي كالقار يبحث عن حفرة يكن فيها . وكذلك النار تصعد الى أعلى لتنتقل الى عالمها الطبيعي الشريف وهو عالم الافلاك ، كالنسر يأوي الى عشه في اعالي الجبال . فكل كائن حي وكل جسم له مكانه الطبيعي ، فإذا ترك شأنه اخذ يفتش عنه فلا يرتاح له بال حتى يستقر فيه . فكل شيء في الطبيعة - كالإنسان - له خصائصه وإرادته وغاياته . هذه هي نظرية الانسان الاكبر والإنسان الاصغر التي سيطرت على التفكير الفلسفي القديم كله .

وهكذا فالغائية عند ارسطو ليست شيئاً خارج الكائن الجامد او الكائن الحي وإنما هي توجهه من باطن . ومعنى ذلك ان الغائية عنده لا تقتصر على الكائن الواعي الذي هو الانسان بل هي منبثة في الطبيعة بأسرها . لذلك استطاعت الطبيعة ان تربط بين الوسائل والغايات بمحقق عجيب وذلكه خارق يدع الانسان مبهوراً لعظم ما يشاهد .

وهنا تبرز مشكلة جديدة في فلسفة ارسطو : لأنه اذا كانت الغائية إنما تحرك الموجود من باطن وكانت هي الموجبة لعلته الفاعلة ، وكان الله غاية النيات ، أفلا يؤدي هذا الى نوع من وحدة الوجود وحلول الله في صميم الاشياء ؟

د - قدم العالم . - وهذا الوجود قديم . فالهوى موجودة بالقوة منذ الأزل . ومهما كان البون شاسعاً بين الوجود بالقوة والوجود بالفعل الذي تستمد هذه الهوى من الفعل المحض او الله ، فهي على كل حال ليست عدماً محضاً وإلا استحال ان تكون مبدأ لوجود ما بالفعل . فلها اذن بالضرورة شيء من الوجود مهما انحط قدره ، ومن هنا نظرية ارسطو في قدم العالم .

فقد استبعد ارسطو فكرة الخلق وقصر فعل الله في العالم على تحريكه فقط بطريق المشق وجعل هذا التحريك فعلاً ضرورياً لا ارادة فيه بوجه ، لا سيما وقد رأينا ان الحركة أزلية والزمان أزلي ، وكلها مفاهيم تحول دون نسبة الخلق الى الله .

ان العالم لا يحتاج الى موجد اوجده . فكل شيء فيه ازلي أبدي لا يفتر الى خالق يخرج به الى حيز الوجود ، وإلا لم يتحرك . فالحركة كما مر معنا لا بد لها من موضوع تقوم فيه ، والهوى هي هذا الموضوع . فلو كانت حادثة لحدثت عن موضوع ، ولكنها هي ذاتها موضوع تحدث عنه الاشياء ، وإلا لزم ان توجد قبل ان توجد ، وهو خلف . لذلك

استخال الحدوث المطلق ، اي حدوث الهوى لا عن هوى ، لانتفاء موضوع يقوم فيه ذلك الحدوث (او الحركة) . لذلك فقد ذهب بعض الفلاسفة في القرون الوسطى الى ان الخلق ليس حركة او تغيراً ، وإنما هو فعل من نوع خاص لا يحتاج الى موضوع يقوم فيه .

وعلى كل حال ان العالم موجود منذ الأزل وسيظل موجوداً الى الابد . وكل ما هنالك من صلة بين الله وبين الاشياء فانما هي صلة تجاور في الوجود ، بمعنى ان الاشياء موجودة كما ان الله موجود ، وإن كان وجود الله غير وجود الاشياء . والمهم ان نعلم ان الله لم يخلق العالم لأن الله ثابت يظل هو هو دائماً له نفس القدرة دائماً وليس هناك زمان اولى ان يكون بداية للخلق من زمان آخر . إذ الازمان متساوية ونسبتها الى الله متساوية . فكيف يكون خالقاً في زمان دون زمان ، إلا ان يكون لمعجز فيه او لفقدان آلة او تجديد ارادة لم تكن ، وإلا لكان هنالك ترجيح بلا مرجح . فلا خلق اذن ولا إيجاد من العدم وإنما كل شيء قديم لا اول له في الوجود . فالعدم لا ينتج وجوداً ، كما ان الوجود لا يستحيل عدماً .

والخلاصة ان الوجود موجود وليس هنالك من يسلب الوجود ، كما ان العدم معدوم وليس هنالك من يخرج به الى الوجود . فالوضع الوجودي او اللاوجودي للأشياء لا 'يمس' ، وإنما هي الصور والأشكال التي تمس . فالوجود يظل كما هو ، وإنما هي الصور تظهر ثم تنساب وتحتفي لتحل محلها اخرى في دوامة مستمرة لا غاية لها ولا انتهاء .

د - الألوهية . - لم تتبلور فكرة الألوهية ولم تتحدد إلا مع ارسطو . اما قبل ارسطو فقد كانت الفلسفة الإلهية محاولات غامضة مشوشة لم تسلم من التردد والتناقض ولم تستقر على مفهوم ثابت محدد . فأفلاطون ، رغم انه يمثل قمة شائخة من قمم التفكير الانساني العالمي ، ظل مضطرباً غاية

الاضطراب في تصوّره للألوهية . ولعل مردّ ذلك الى انه شاعر بقدر ما هو فيلسوف . فتارة يعبر عن الله بصيغة المفرد ، وطوراً يعبر عنه بصيغة الجمع . تارة يوحد بينه وبين مثال الخير وتارة يفصل بينهما . تارة يعبر عنه بنفس العالم ، اي علة الفاعلة ، وتارة يفرق بين نفس العالم وبين علة الفاعلة ويعدّ نفس العالم معلولة للعة الفاعلة . تارة يصرح بما يفهم منه ان الله هو صانع العالم فيتكلم عن الصانع (*demiurge*) كأنه الإله الأعظم ، وتارة يذكر ما يفهم منه ان الصانع شخصية اخرى خاضعة لله خضوعاً تاماً مقيّدة في جميع أفعالها بالمثل تقلدها وتتخذها نماذج لها في تحقيق مصنوعاتنا . نعم ان افلاطون لا ينكر الألوهية ، وإلا لما سُمّي بأفلاطون الإلهي ، ولما كانت فلسفته كلها مفعمة بالشعور الإلهي ولما كان اسم الله محوطاً عنده بأهّى آيات العظمة والإجلال . ولكن ليس المهم ان ينكر الألوهية او لا ينكرها ، إنما المهم ان تكون له فكرة واضحة عنها ، وهذا ما لم يصل اليه افلاطون بل كان مأثرة من مآثر ارسطو .

يستدلّ ارسطو على وجود الله من النظر في ظاهرتي الزمان والحركة اللتين تقدّم ذكرهما :

فلقد رأينا ان الزمان لا بداية له ولا نهاية ، فهو أزلي أبدي ، وذلك لأن كل آن منه فله قبلٌ وبعْدٌ ؛ فلا آن أحق بالزمانية من آن ، إذ كل الآتات سواء . فكلما تصوّرتنا أنا تصوّرتنا آناً قبله وأنا آخر بعده . فالآتات إذن لا نهاية لها في الأزل والأبد ، وإذن فالزمان موجود منذ الأزل والى الأبد .

والزمان مقياس الحركة . فإذا كان الزمان أزلياً أبدياً فان الحركة التي تقيسه لا بد ان تكون هي ايضاً أزلية أبديّة . وهذه الحركة لا تكون علة ذاتها وإلا اجتمع فيها انها علة ومعلول في آن واحد .

هذا الى ان العالم متغير ، وكل تغير فلانما يحدث لتحقيق الكمال والوصول

الى الأفضل . ولما كانت العلة الغائية هي الكمال الذي يتجه اليه كل معلول ، ولم يكن من الممكن ان يحتوي الفضول على الأفضل ، فليس من الممكن إذن ان يشتمل المعلول على علته بل لا بد ان تكون هذه العلة غيره وخارجة عنه .

وهناك نوعان من العلل : علة اولى وعلل ثواني . ولما كانت العلل الثواني معلولة لما قبلها ، فكل متحرك لا بد له من متحرك ، وهذا المحرك لا بد له من محرك . وهكذا دواليك . فإما ان يستمر التسلسل الى غير نهاية ، وإما ان يدور على ذاته ، وإما ان يتوقف على محرك اول .

امما الاستمرار الى غير نهاية فستحيل لعدم العثور على محرك اول ، وبعدم العثور عليه تبطل الحركة اصلاً ، مع ان الحركة ثابتة بالبرهان . فالاستمرار الى غير نهاية إذن فيه نقى للحركة وللمحرك معاً .

وأما الدور فهو مستحيل ايضاً لأنه يحمل العلة الواحدة علة ومعلولاً في آن واحد .

فلا بد إذن من التوقف عند محرك اول يكون علة جميع الحركة ولا علة له . هذا هو المحرك الاول او علة اللل او الله .

والمحرك الاول لا يتحرك . انه يبدء بالحركة كل ما عداه وهو منزّه عنها . فهو محرك المحركات دون ان يتحرك . إذ لو كان متحركاً لافتقر الى محرك ، ولافتقر المحرك الى محرك ، ويتسلسل . فلا بد ان ينقطع التسلسل وتقف عند محرك اول لا هو يتحرك ولا محرك له من الخارج .

ثم ان الحركة إنما هي انتقال من حال الى حال . فلو أمكن اتصاف المحرك الاول بها لانتقل من الحالة التي هو عليها الى حالة اخرى إما ان تكون أسوأ من الحالة الاولى التي كان عليها او خيراً منها او ماثلة لها ، وكل ذلك يتنافى مع ما يجب له من الكمال المطلق .

فالتحرك الى أسوأ يوجب اتصاف الله بالنقص ، والتحرك حركة بمائلة
الحالته الأولى يوجب اتصافه بالمبث اذ لم ينتج عن هذه الحركة شيء ،
والتحرك الى الاحسن والافضل يميز على الله الاستكمال بعد ان كان
ناقصاً . وهكذا فكل حركة تؤذن بالنقص .

ولما كانت الحركة أبدية أزلية ، اي لا نهاية لها ، فيجب ان يكون المحرك
الاول لا نهاية لقوته وإلا لم تكن الحركة لانهاية . فإن ذا القوة النهائية
لا تصدر عنه حركة لانهاية . كما ان ذا القوة اللانهاية هو وحده القادر
على التحريك بحركة لانهاية . فإذا كان النهائي لا يقدر إلا على الحركة
النهائية فإن اللانهائي لا حدود لتحريكه . وبما ان البداية والنهاية حدان
للحركة ، وبما ان الحركة في الكون لا حدود لها ، بمعنى انه لا ابتداء لها
ولا انتهاء ، فإن المحرك الاول المحدث لهذه الحركة ذو قوة لانهاية وبالتالي
فإنه هو أيضاً أزلي أبدي .

ثم انه واحد من كل وجه ، يدل على وحدته انتظام العالم وتناسب الحركات
بعضها مع بعض ، فإن ذلك لا يُتصور لو لم يكن المحرك واحداً . يضاف
الى ذلك ان الحركة الأزلية الأبدية حركة متصلة متساوية تجري على وتيرة
واحدة في كل اجزائها ، وهي الحركة الدائرية ، فلا بد ان تكون علتها
واحدة ايضاً . فالمحرك لهذه الحركة اذن واحد .

وهو واحد بسيط لا تركيب فيه ولا كثرة بوجه من الوجوه ، فلو
كان فيه شيء من الكثرة لكان فيه شيء من المادة والتغير وإمكان
الوجود وجواز الانحلال ، اذ كل مركب فمصره الى الانحلال فضلاً عن
ان وجوده متوقف على وجود اجزائه لا يبقى إلا بقاء هذه الاجزاء .

والمحرك الاول صورة محضة ، اذ الوجود الحقيقي انما هو وجود الصورة
الخالصة التي لا تشوبها هيولى او اي شائبة من شوائب الهيولى . لأن الهيولى

نقص وهو منزّه عن النقص . ويترتب على ذلك انه فعل محض ، فلا يداخله شيء مما هو بالقوة ، وإلا لاحتاج الى فاعل آخر يخرج به من القوة الى الفعل فيكون وجوده مستفاداً من غيره ، والفرض انه علة ذاته . ولا يقتصر أمره على انه فعل محض وصورة محضة ، وإنما هو في قوة الصورية والفعلية وأعلى درجة من درجاتها .

وهو خير محض ، لأن الخير المحض هو ما لا يمكن ان يكون على غير ما هو عليه . وتلك حال الفعل المحض والصورة المحضة ، ولذلك تصبو اليه جميع الكائنات . فهو اذن العلة الغائية التي تتوجه اليها الأشياء والتي تحركها جميعاً دون ان تتحرك .

وأخيراً هو عقل . فهو لما كان صورة خالصة وفعلًا محضاً لا تشوبه شائبة من شوائب المادة فانه لا امتداد فيه ولا كثافة ، إذ الامتداد والكثافة من صفات الهيولى . فهو اذن في مقابلة الوجود المادي وعلى نقيضه ، وبالتالي فهو عقل خالص ، اي شأنه التعقل ودأبه التفكير ، فلا عمل له إلا التعقل والتفكير .

لكن ماذا يتعقل وفيه يفكر ؟ انه لا يتعقل اي شيء كان ولا يفكر في اي موضوع اتفق ، فهذا لا يليق بالكامل المطلق ، انما يليق به ان يتأمل من هو في مرتبة ذاته كلاً ورفعة . ولما كان المحرك الاول واحداً احدًا لا ندّ له ولا شبيه ، وكل ما سواه فإنما هو دونه مرتبة وعلوًا ، فالنتيجة الحتمية لذلك انه انما يتأمل ذاته ويفكر فيها وحدها ، وإلا لأي شيء أوّل بأن يفكر فيه منها ؟ كيف يعلم من هو منزّه عن كدر المادة ، ما في العالم من الأكدار والأدناس والفواحش من غير ان ينقص من صفاته شيء ؟ فهو سعيد بذاته مبتهج بها ، عاكف على التأمل فيها لا يبغي عنها حولاً . وتأمله لذاته لا استدلال فيه ولا استنتاج ، وإنما هو حدى مباشر يبه اسمى انواع السعادة ويجعله في غبطة دائمة لا يصل اليها

البشر إلا في حالات نادرة جداً . فهو ليس كالإنسان ينشطر فيه التفكير الى عاقل ومعقول ، فيكون العاقل فيه غير المعقول ، وإنما العاقل والمعقول يكونان فيه شيئاً واحداً وحقيقة واحدة . إذ لا مجال للتفرقة فيه بين الذات والموضوع ، الذات التي تعقل والموضوع الذي 'يتعقل' ، وإنما التفرقة تكون في عالمنا الانساني القاصر عن ادراك ما بين الذات والموضوع من هوية مطلقة . وفي هذه الحال ، انه عقل قائم بذاته عاقل لذاته ، معقول لذاته ، أي ان العقل والعاقل والمعقول شيء واحد عندما تطلق على المحرك الاول . فهو عقل وعاقل ومعقول . انه يعقل عقل العقل ، او قل هو فكر فكر الفكر .

لكن اذا كان الله لا يفكر إلا في ذاته ولا يتأمل إلا ذاته مكتفياً بها فكيف يعقل العالم وكيف يعلم ما يجري فيه ؟ ان ارسطو ينفي علم الله بالعالم لأن في ذلك سقوطاً يحجب تنزيه الله عنه . فكما ان من الاشياء ما عدم رؤيته خيراً من رؤيته ، فلا يليق ان يعلم الله العالم وهو اقل منه ، فانه لا يعلم ما دونه وإلا كان ناقصاً ، لأن شرف العلم إنما يكون بشرف المعلوم ، وأشرف معلوم إنما هو الخير الاعلى والذات المطلقة والفعل الخالص . فإذا علم شيئاً غيره لحقه دنسه وفسد بفساده وصار ناقصاً مثله . فخبر له إذن ألا يعلمه ما دام في العلم به حطة له وانتقاص من شأنه .

لكن اذا كان الله لا يعلم العالم فكيف يحركه ؟ ليت شعري كيف يصح تسميته بالمحرك الاول وما وجه هذه التسمية ؟ يجيب ارسطو عن هذا السؤال بأن الله إنما يحرك العالم على سبيل الشوق . ويشرح ذلك بمقابلة الهيولى بالصورة : فقد مر معنا ان الهيولى تعشق الصورة وتطلبها وتشتاق اليها . فهي بذاتها امكانية محضة لا تتحقق إلا بعد تحصيل الصورة . وهذا العشق المستمر للصورة من جانب الهيولى هو ما يسمى بالحركة . فالصورة هنا هي علة حركة الهيولى . وبشيء من هذا القليل يفسر ارسطو

تحريك الله للعالم . فان الله لما كان خيراً محضاً وفعلًا محضاً ومعقولا محضاً وصورة محضة فهو علة غائية للكون تشتاق اليها الهوى وتطلبها . وهذا الشوق هو مصدر حركتها . وبهذا المعنى فان الله هو الموشوق الاول الذي تصبو اليه جميع الكائنات وتطلبه ، كما يطلب الماشق الموشوق فتتحرك بفعل الشوق او الرغبة اليه ويدب فيها النشاط والحياة . فتأثير الله في العالم إذن ليس اكثر من تأثير صورة يتمشقا بحبها ، إذ هو لا يؤثر فيه إلا بمحاذيته وجماله ، أي من حيث هو علة غائية فقط ، لا عناية لها ولا تدبير ، ولا قصد فيها ولا روية .



يا لها من ألوهية عظيمة شريفة قصد بها ارسطو تنزيه الله وإبعاده عن كل نقص . ولكنه أخطأ المرمى . فإذا كان الله لا يتصل بالعالم لا من جهة العلم ولا من جهة الخلق ولا من جهة التدبير فما مبرر القول به إذن ؟ اذا كانت الاشياء إنما تفعل بذاتها وتنظم بذاتها وتسير على أحسن ما يكون السير بذاتها فما حاجتها الى مبدأ يسيّرهما وعلة تنظم أفعالها ؟ اما القول بوجود شوق طبيعي في جميع أجزاء المادة الى هذا المبدأ وعشق له وشغف بحبه ، يدفعها من طور الى طور ، دون ان يكون للإرادة ولا للعلم الإلهيين أي تدبير او تأثير - ان قولاً كهذا لا يفسر شيئاً ، لأنه أدنى الى الشر منه الى الفلسفة .

لقد كان ارسطو يحلّ الله وينزهه عن كل نقص ، ولكنه ذهب في ذلك مذهباً شططاً حتى جعل من الله محركاً جاهلاً وقائداً لا علم له يبيته وعلة لا فعل لها في معلولها . فكل شيء مشغوف بحب المبدأ الاول ساعٍ الى لقائه والاتصال به . وهذا الشوق هو - لا تدبير المبدأ الاول - سبب ترقى الموجودات وانتقالها من طور الى طور . وكذلك تشتفي السموات - بدافع الموشق ايضاً لا بتأثير من المبدأ الاول وتوجيهه الحكيم - ان

تحيا حياة شبيهة بحياة المبدأ الاول ، غير انها لا تستطيع لأنها مادية ، فتعاكسها بالتحرك حركة متصلة دائمة هي الحركة الدائرية .

ان الشر لا يفتني من الحق شيئاً ، مهما بلغ من الروعة والجمال ، فكيف اذا قصر عن المراد ؟ كيف يمكن تدبير هذا العالم من قبل إله لا يعلم إلا ذاته ؟ كيف توجد العالم في الاصل وكيف يمكن ان يبقى اذا لم يكن المبدأ الاول عالماً به مديراً لأمره ؟ أفلا يكون ارسطو بذلك قد جعل الإله والعالم قطعتين منفصلتين لا اتصال لإحدهما بالآخرى ؟ لقد انتقد ارسطو استاذة افلاطون بأنه قال بعالم المثل ثم عجز عن تفسير نشأة الاشياء من عالم المثل . وما هو ذا ارسطو يقع فيما وقع فيه الاستاذ فيضع العالم في جانب ويضع الله في الجانب الآخر دون ان يفسر تأثير احدهما في الآخر تفسيراً يزيل الشك ويقطع دابر الاشتباه ، فيظلال متقابلين لا اتصال بينهما ولا تأثير . والنتيجة الحتمية لهذا ألا حاجة له بالعالم ولا حاجة للعالم بالله . وما أقبحها من نتيجة !

١٠ - الاخلاق

هناك تصوران للأخلاق قديم وحديث . فأما التصور القديم ونعني به الاخلاق عند اليونان فهو مطبوع بطابع السعادة ، أي. ان اخلاق اليونان إنما هي اخلاق سعادة . وأما التصور الحديث ، ونعني به الاخلاق منذ كُنت ، فهو مطبوع بطابع الواجب . فعلى حين ان قاعدة السلوك عند كُنت تقول : « افعل هذا لأنه واجبك » ، فإن الاخلاق اليونانية تقول : « افعل هذا لأنه يؤدي الى سعادتك » . فالبعث عن السعادة عند اليونان هو المطلب الاسمي للانسان وخيره الاعلى وغايته القصوى . ويؤكد ارسطو من اوضح الممثلين للاخلاق اليونانية من هذه الناحية ، فالفضيلة واللذة والنجاح والسعادة والخير الاسمي ألفاظ مترادفة لها دلالة واحدة عنده ، فكلها إنما تطلب لذاتها وليست وسيلة لشيء آخر يعلم عليها ، وهذا من أهم شرائط

السعادة بالمعنى الارسططاليسي . وقد وقف ارسطو كتابه « الاخلاق الى نيقوماخوس » لمعالجة هذه المسألة .

فإذا كانت السعادة هي الغاية القصوى للحياة وكانت إنما تطلب لذاتها لا من أجل شيء آخر ، فلنبحث في ماهية هذه السعادة لنرى كيف تكون افعالنا سعيدة وما هي مقومات الحياة السعيدة .

ما هي السعادة ؟ لا يمكن إدراك طبيعة السعادة بدون إدراك طبيعة النفس وقواها ، إذ السعادة لا تعدو أن تكون حالاً من احوال النفس البشرية . وقد مر معنا ان قوى النفس منها ما هو حظ مشترك بين الانسان والحيوان والنبات كالقوة الغذائية ، ومنها ما هو مشترك بين الحيوان والإنسان كالقوة الحسية ، ومنها ما هو ميزة للانسان وحده كالقوة الناطقة . فمادة الانسان بما هو انسان ليست بمزاولة الحياة الغذائية ، لأن الحياة الغذائية لا تعبر عنه كإنسان ، أي لا تعبر عن الميزة التي ينفرد بها الانسان من دون سائر الموجودات الاخرى ، وإنما هي تعبر عن الانسان والحيوان والنبات على السواء . وكذلك ليست السعادة بمزاولة الحياة الحسية او الحيوانية ، لأن هذه الحياة إنما تعبر عن الانسان والحيوان معاً ولا تعبر عن الانسان وحده . فلم يبق إذن إلا ان تكون سعادة الانسان بمزاولة ما يمتاز به من دون سائر الموجودات ، أي بمزاولة الحياة الناطقة على اكمل وجه . وذلك ينبع من القاعدة الاساسية عنده والقائلة بأن أي كائن لا يبلغ غايته ، وبالتالي لا يحقق سعادته وخيره الاقصى إلا بأدائه لوظيفته الخاصة به على احسن وجه . هذا هو المعنى الحقيقي للسعادة وشرطها الأساسي . وهكذا فالسعادة إنما تكون في عمل النفس الناطقة وحدها بما هي نفس ناطقة ، أي بحسب فضيلتها او وظيفتها الخاصة . فإذا كان لها عدة فضائل او ميزات فبحسب افضلها وأكملها ، لا مرة واحدة بل طول العمر ، حتى يصبح ذلك لها عادة راسخة . فكما انه لا يكفي

خطاف واحد أو يوم واحد معتدل الهواء للارهاص بالربيع ، فكذلك السعادة ليست فعل يوم واحد ولا مدة قصيرة من الزمن .

هذا وان عمل النفس الناطقة بحسب فضيلتها مصدر للذة حقيقية لها لأن فيه خيرها . وبذلك يوحد ارسطو بين اللذة والسعادة ، غير انه يعطي للذة هنا معنى آخر غير المعنى المألوف الذي من اجله ثار افلاطون والكليون على اللذة . فاللذة عنده لها معنى روحي يجعلها قريبة جداً من الخير الافلاطوني . إنها لذة نظرية مجردة لا صلة لها في الواقع باللذة الحسية التي تتبادر الى الازهان . فهي ما يعقب تحقيق الفعل المطابق للفضيلة من غبطة وارتياح . انها كمال لم يبق فيه أثر لقوة ، اي هي كمال تحقق بالفعل ، او قل هي بمثابة الصورة بعد ان تتحقق على الوجه الاكمل بالنسبة الى شيء من الاشياء ، وذلك لا يكون إلا في الحياة النظرية ، حياة التأمل والفكر ، لأنه تحقيق لأعلى درجة من درجات الكمال .

ويعترف ارسطو بضرورة النجاح المادي في الحياة لحصول السعادة وتحقيق الخير والفضيلة . إذ من العسير على المرء - إن لم يكن من المتعذر - ان يفعل الخير ما لم يتوفر له المال والبنون والسلطة والجاه والصحة وغير ذلك من زينة الحياة الدنيا ، فكثير من المكارم لا يمكن الاتيان بها بغير الاستمانة بهذه الامور ، فكلها شرائط للسعادة ان عدمت أفسدها ، إذ لا يمكن لإنسان ان يكون تام السعادة وهو قليل الحيلة او كان فقيراً او مريضاً او عقيماً لا ذرية له . ولكن هذه الشرائط ليست دائماً في متناول الانسان بل هي وليدة الظروف والمصادفات ، فانما الدنيا حظوظ وإقبال . وهذا من شأنه ان يجعل السعادة والفضيلة والخير في نظر ارسطو وليدة الصدفة والاتفاق ليس للمجهود الشخصي فيها . كبير غناء . لذلك يستدرك فيؤكد ان الانسان قد يحيا حياة مليئة بالآلام ، ولكن هذه الآلام نفسها تحقق له اكبر قسط من السعادة . فالرجل الفاضل اسعد من الشرير مهما

ينزل به من الكوارث . انه يتقبل الصدمات والمصائب بقلب ثابت وعزيمة صادقة . فهو يتشبث بأذيال الفضيلة مهما ساء طالعها ويتلقى ضربات القدر وطوارق الحداث بحماسة ورباطة جأش دونها شجاعة الشجعان . هذا الرجل الفاضل لا يثنيه شيء عن المكارم والحمد ، وهذا هو دأب الفضيلة في كل زمان ومكان . وفي ذلك يلتقي ارسطو مع امثاله افلاطون .

والفضائل على نوعين : فضائل خاصة بالقوة الناطقة وتسمى الفضائل العقلية ، وفضائل خاصة بالقوة النزوعية او الشهوية حين تطيع اوامر العقل وتسمى الفضائل الاخلاقية .

فاما الفضائل العقلية فهي كالعلم والفن والحكمة بنوعها النظري والعملي الخ ... وهذه الفضائل 'تكتسب بالتعلم وتنمو بنموه . لذلك كان بلوغها يتطلب وقتاً طويلاً وخبرة عظيمة . والحكمة النظرية هي أم الفضائل جميعها لأنها الفضيلة الوحيدة التي يشارك الانسان بها الله . فالله عقل وتأمل وتفكير ولذلك فهو سعيد سعادة مطلقة . وقد يتاح للانسان احياناً ان يحظى بها إلا في لحظات هي اندر من الكبريت الاحمر . ولذلك فسعادته تظل ناقصة . لكنه كلما اوغل في حياة التأمل والنظر استمتع بهذه السعادة واستغرق في البهجة العظمى والفبطة القصوى . وهكذا يشيد ارسطو - كأفلاطون - بمعظمة التأمل فيرى فيه الفضيلة العليا التي تسمى على جميع الفضائل الاخرى . ففي الجزء العاشر في كتاب 'الاخلاق' ، يقرر عظمة التأمل وسموه على سائر الفضائل ويؤكد ان الفيلسوف يحيا حياة الالهة إذا قام مثلهم بتأمل الموضوعات الأزلية ، اي الأفلاك في دورانها المنتظم .

وأما الفضائل الاخلاقية فهي كالشجاعة والعفة والكرم الخ . وهذه الفضائل إنما 'تكتسب بالتعود والمران والإرادة الواعية . وهي لا تتكون فينا على سبيل الطبع ، وإلا لما أمكن الاتصاف بأضدادها . فاما أنها لا تضاد الطبع وإلا لما أمكن الاتصاف بها . وكل ما في الامر اننا

مهيأون لاكتسابها . وهذا التهيؤ الذي هو بالقوة إنما يستكمل ويصير بالفعل بحكم المادة والممارسة والتدريب . وهكذا فالاستعداد لقبول هذه الفضائل مركوز في النفس كامن فيها بالطبع ، وما غاية التربية وواضعي الشرائع إلا غرس هذه الفضائل في النفوس وتنشئة الناس عليها .

فإذا تقرر ان الفضائل ليست طبيعية وإنما هي تُكتسب اكتساباً فيمكن القول في حدّها انها ملكات خلقية مكتسبة راسخة في النفس يكون للفعل فيها حرّاً صادراً بمحض الإرادة لا بأي تأثير خارجي ، فيكون المرء بحسبها صالحاً قويمًا يقوم بما ينبغي عليه على أحسن وجه وأكمل .

ويرتبط معنى الفضيلة عند ارسطو بمفهوم الوسط العدل بين رذيلتين احدهما إفراط والاخرى تفريط . فالشجاعة مثلاً وسط بين الجبن والتهور ، والعفة وسط بين المجون والجود ، والكرم وسط بين الإسراف والتقتير الخ . فخير الامور أوسطها .

واذا كانت الفضيلة وسطاً بين رذيلتين ، فليس هذا الوسط وسطاً رياضياً ثابتاً يُقاس بطريقة آلية مطلقة كالوسط الذي نعينه في الكم المتصل ، وإنما هو وسط متموج متذبذب رجراج كالزئبق لا يثبت على حال واحدة ، لأن أفعال الناس وانفعالاتهم لا تحتل مثل هذه الدقة ولأن الناس يختلفون في الطباع والاستعدادات ويتباينون في ظروف حياتهم وأحوالهم المعيشية والعقلية . فاختيار الوسط إذن يختلف باختلاف الأشخاص وتباين أحوالهم ، ويجب ان يُراعى فيه « من » و « أين » و « متى » و « كيف » و « لِم » ، وبذلك يعمق معنى الفضيلة عند ارسطو ويزداد دقة . لذا يعرفها بالإضافة الى التعريف السابق بأنها ملكة خلقية إرادية راسخة في النفس تجعل صاحبها قادراً على تحطيط الإفراط والتفريط واختيار الوسط بينها ، بناءً على مبداء عقلي سديد . وعلى نقبض ذلك تكون الرذيلة : انها التنكب عن الوسط واختيار احد الطرفين : الإفراط والتفريط ، كلاهما شر .

ويجب ان نحترز من الاعتقاد بأن لجميع الافعال والإنفعالات اوساطاً ، لأن منها ما لا وسط له . فمن الانفعالات (كالحسد والغيرة والفيظ) ومن الافعال (كالسرقة والقتل والزنى) ما يدل مجرد ذكر اسمه على شر . فهي رذائل بالذات لا بحكم الافراط او التفريط ، تفوح منها رائحة الإثم والفجور . كما ان من الفضائل ما لا يمكن تحديد طرفيها المردولين : فالصدق مثلاً ليس سوى ضد الكذب ، والنظر العقلي ليس سوى ضد بلادة الذهن . ولئن كانت الفضيلة بحكم التعريف وسطاً بين رذيلتين إلا انها في ذاتها ليست نقصاً في الكمال بل لها قيمة مطلقة هي في غاية الشرف والكمال . اذ ان اختيار الوسط لا يكون خبط عشواء ، بل بحسب ما تقتضي به الحكمة وأصالة الرأي بعد تقدير جميع الظروف المحيطة بالفعل واستقراء كل جزئياته وأحواله ، لمعرفة ما يجب فعله « هنا الآن » اي في الحالات الخاصة التي يختلف الحكم عليها باختلاف الزمان والمكان .

١١ - السياسة

ان السياسة امتداد للاخلاق عند ارسطو كما كانت عند افلاطون . وعلى الرغم من انه كان أوضح من استاذة في الفصل بين الاخلاق والسياسة إلا انه لم يجعل هذا الفصل تاماً . فالأخلاق عنده مصبوعة بصبغة السياسة ، بكل ما للسياسة من محاسن ومساويء . ولن تنفصل الاخلاق عن السياسة فصلاً نهائياً إلا بعد ارسطو ، ولا سيما عند الرواقيين . فالأخلاق الجديدة عندهم لن تكون متصلة بالسياسة ، اذ سينطوي الفرد على نفسه فلن يعنيه من امر الجماعة شيء ، وعندئذ سيكون الفصل تاماً بين اخلاق الدولة وأخلاق الفرد ، بل سينشب نزاع بينهما ، وستطرح لأول مرة المشكلة التي يسمونها مشكلة الفرد والمجتمع .

وعلى كل حال 'عني ارسطو بالسياسة كما عني افلاطون من قبله ، لكن سياسة ارسطو تختلف عن سياسة افلاطون من حيث المنهج ومن حيث الروح .

فأما من حيث المنهج فإذنا نجد ان منهج افلاطون منهج معياري فلسفي بمعنى انه يهتم في سياسته المثلى بما يجب ان يكون ، بصرف النظر عما هو كائن بالفعل . بينما يهتم ارسطو بما هو كائن من حيث وصف نظم الحكم الممكنة وبيان نشأتها ووضع نظرية في الدولة على اساس الدراسة الموضوعية والواقع العلمي . هذا هو المنهج الوضعي التكويني ، اذا صح استعمال تعبير عصري جديد للكلام على اوضاع قديمة لا تنطبق عليها تعابيرنا الحديثة إلا بالكثير من التمثل والافتعال .

وأما من حيث الروح فان سياسة افلاطون تكاد تختلط بفلسفته كلها وتطبعها بطابعها ، حتى ليتمكن القول بشيء من التجوّر ان فلسفته سياسية كما ان سياسته فلسفية . وأما ارسطو فان سياسته قد جاءت في آخر مذهبه قنويماً له كأنما أحس ان هذا المذهب لا يكتمل إلا بإضافة ذؤابة من السياسة اليه . فالسياسة عنده تكاد تكون متميزة من الأجزاء الأخرى من فلسفته ، وهو يدرسها دراسة فنية كأنها فصل من الفلسفة يشرحه شرحاً موضوعياً ، فإذا كتاب « السياسة »^(١) الذي عليه معمولنا هنا كتاب فاق يعوزه دفء الحياة وصدق الشعور ، أين منه كتاب « الجمهورية » .

يبدأ كتاب « السياسة » بعلم تدبير المنزل . فيفند الزعم القائل بأن الفرد هو نواة المجتمع . فنواة المجتمع انما هي الأسرة لا الفرد ، لأن الفرد حيوان مدني بالطبع ، أي لا يمكن ان يعيش منعزلاً عن الآخرين ، بل لا بد ان يوجد في جماعة ، اللهم إلا ان يكون يهيم او إلهاً ، فكلاهما لا يحتاج الى غيره ، إما لنقص فيه (كالبهيمه) او لكماله المطلق (كالله) . والأسرة هي نواة هذه الجماعة وهي نواة تكفي نفسها مؤقتاً لتأمين حاجاتها اليومية . فإذا أرادت ان تحقق حاجات أخرى فوق الحاجات اليومية

ارتبطت بأسر أخرى فحصلت القرية . فإذا تشعبت حاجات القرية فتطلعت الى قرى أخرى غيرها تتبادل معها المنافع والمصالح نشأت الدولة ، او كما تسمى « دولة - المدينة » (Polis) . فدولة المدينة تشمل سائر المجتمعات ، وتفي بأوسع حاجات الانسان ، وهي مجتمع طبيعي بكل معنى الكلمة ، وليست مجتمعاً مصطنعاً كما يقول السوفسطائيون . فهي كائن عضوي يتألف من مجموعات من الخلايا هي الأسر ، تعمل في تناسق بينها كالجسد اذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الأعضاء بالحمى والسهر . ولئن كانت لاحقة للأسرة في الزمن ، إلا انها سابقة عليها من جهة الحقيقة والقيمة ، لأن الكل سابق على أجزائه من حيث هو غاية . فالدولة هي الغاية ، والامرة هي وسيلة تحقيق هذه الغاية ، والوسيلة متأخرة عن الغاية ، والغاية متقدمة على الوسيلة في الشرف والرتبة والحقيقة ، او قل انها صورة ، والاسرة بمثابة الهيولى لها ، والصورة أسبق من الهيولى وأعظم قيمة وأكثر شرفاً وأعظم رتبة .

وتتألف الاسرة من الرجل والمرأة والأولاد والمبيد . الرجل رأس الاسرة وسيدها وإليه تعود امورها ، لأنه يتميز بالعقل والحصافة وجودة الرأي . وأما المرأة فدونه عقلاً ، ووظيفتها العناية بالأولاد والمنزل . ويرجع الى المبيد تحصيل الثروة وقأمين الحاجات الضرورية لقوام الاسرة . فهم أدوات حية وآلات للحياة والإنتاج ، يقومون بالاعمال المنافية للمواطنين الإغريق الأحرار . فهؤلاء سادة لا يجوز استرقاقهم لأنهم جمعوا بين الروح العالية والشجاعة التي ينفرد بها أهل الشمال ، وبين الحذق والذكاء والمهارة التي يتصف بها الشرقيون . فلئما الناس مقامات ودرجات وعلى الأعلى ان يسيطر على الأدنى كما على الأدنى ان يخضع للأعلى وبطبيعته . هذا هو حكم الطبيعة وهذا هو ناموسها . فأنشئ انجهد تجدد فروقاً بين الكائنات والاشياء ، بين النفس والجسد ، بين الانسان والحيوان ، بين الذكر والأنثى ، فلا تتريب عليك ان تجدد نفس الفروق بين طوائف البشر .

ولقد حاول ارسطو ان يخفف من وطأة نظام الرق هذا ، فأوصى السيد بالألا يسيء معاملة عبيده بل ان يحسن معاشرتهم ويهبهم الأمل في العتق والحرية . كما رأى ان الفرق بين السيد والعبد ليس واضعاً على الدوام وأنه لا يلزم لابن الرقيق ان يكون رقيقاً بالوراثة والطبع ، بل ان ارسطو عندما حضرته الوفاة اوصى بعنق عبيده جميعاً . وفضلاً عن ذلك انه يرى ان الاستعباد بالفتح ليس مشروعاً لأنه قائم على القهر والبطش لا على انعدام بعض المزايا الطبيعية . فالقوة والغلبة لا يعنيان دائماً التفوق والامتياز . فالحر حر رغم ما ينزل به من عسف وعبودية ، وعبوديته انما هي عبودية بالعرض . والعبد عبد رغم ما يحققه من نصر واستعلاء . وهكذا فمن العبيد من لم يُخلق للعبودية ، ومن الاسياد من لم يُخلق للسيادة ، فكلاهما عبد او سيد بالعرض والاتفاق لا بالجوهر والحقيقة ؛ فما لم يكن النصر والغلبة فاتحين عن مزايا ذاتية لم تكن الحرب عادلة ويجب ان يسقط حق الاستعباد . ولما كان نظام الرق في معظمه ناشئاً عن الحرب فهو امر مستهجن كره وعمل غير مشروع . وعلى كل حال لقد كان الرق على عهد ارسطو اصلاً من اصول الاجتماع فلم يكن بد من الاعتراف به ، ولم يكن بد من تعليقه . وكان موقف ارسطو فيه اقل ما يمكن لرجل من طرازه ان يقفه ، ولا عليه بعد ذلك ان يشارك عصره في بعض هناته .

ويختلف ارسطو عن افلاطون في تقدير قيمة الفرد وصلته بالدولة . فبينما كان افلاطون يحرّم الفرد من قيمته الفردية ليجعل منه اداة مسخرة لخدمة الدولة ويصهر كيانه في جهازها العظيم ، اذا بأرسطو يعيد للفرد فرديته ويمنحه الكثير من الاستقلال والحرية لينعم في ظل الدولة وحمايتها بحياة خصبة واعية معطاء . فهو لا يذيب الفرد في الدولة كما فعل افلاطون عندما انكر على الحكام مثلاً حق الملكية والزواج وفرض عليهم شيوعية النساء والأولاد خشية ان يدب الخلاف بينهم ، حتى انتهى الى ضرورة

اشتراكهم في كل شيء امعاناً منه في تركيد وحدة الدولة وتماسكها . كلا ، لم يفعل ارسطو شيئاً من هذا لأن فيه ما يخالف الطبيعة البشرية ويضرّ بالحياة الاجتماعية . فأفلاطون كان واهماً حين ظن ان الدولة ينبغي ان تكون وحدة متجانسة تفتني فيها الكثرة والتنوع . فالفرد انما هو الوحدة ، وأما الدولة فهي كثرة متنوعة تتمدد فيها المنافع وتتشابك المصالح . فليست الملكية الخاصة سبباً للاختلاف والشقاق ما دمنا لا نسمح بتركيزها في بعض الأيدي ، وإنما هي مدعاة للتنافس بين الأفراد وحافز لكل شخص على العمل وزيادة الانتاج ، مما يعود على الفرد والمجتمع والدولة بالخير العميم . كذلك يجب الإبقاء على العلاقات بين الابن وأبيه والزوج والزوجة والأولاد ، لأن في ذلك استمراراً لحياة الأسرة وتربطها ، وإلا كان الابن ابناً للجميع والأب اباً للجميع والزوجة زوجة للجميع ، ومن كان كذلك لم يكن ابناً لأحد ولا اباً لأحد ولا زوجاً لأحد ، ولن يجد احداً يشعر نحوه بمواطف الأب والأم او الزوج . فتنبتغ العلاقات الطبيعية وتضيع المواطف الانسانية وتذوب أسمى المشاعر وأنبليها . فبست من حياة ، وما اخزاء من مجتمع ا

ويختلف ارسطو عن افلاطون ايضاً في انه لم يضع نظاماً صارماً للمدينة الفاضلة ، لأنه رأى ان نظام المدينة يختلف باختلاف الزمان والمكان . لكنه قسم انواع المدن اقساماً ستة ، ثلاثة منها فاضلة يقابلها ثلاثة اخرى مضادات لها وهي :

(١) مدينة الرشاد ، وهي حكومة الفرد الفاضل العادل المتفوق بمقله وحكمته . فهو لذلك يحكمها بحقه الطبيعي . ولكن حكمه لا يطول . فاذا فسد نشأت :

(٢) مدينة السف والطفيان ، وهي التي يتولاها حاكم بأمره مستبد غاشم .

(٣) المدينة الارستوقراطية ، وهي حكومة الاقلية العاقلة الممتازة بكفائتها وشمائلها الخلقية والروحية . ولكن العقل لا يسود دائماً . لذلك فسرعان ما يدبّ فيها الفساد فتنشأ عنها :

(٤) مدينة اليسار ، وهي الحكومة التي يتولى زمام الحكم فيها طبقة الأغنياء والأعيان .

(٥) المدينة الجماعية ، وهي الحكومة التي تقتصر سلطة الشعب فيها على انتخاب الحكام ، فيزال هؤلاء الحكم بإشراف الشعب ويقدمون له الحساب باستمرار ، لكن كثيراً من المخاطر تتهدد هذا النظام مهما ان ينتقل الحكم الى ايدي الفوغاء .

(٦) مدينة الفوغاء ، وهي حكومة العامة تتبع اهواءها المتقلبة الموجهاء وتتولى الحكم بنفسها دون مراعاة لقيم الرجال وأقدارهم .

لكن كيف السبيل اذن الى المدينة الفاضلة التي لا تحلق في الخيال ويكون لها مع ذلك جذور عميقة راسخة من الواقع الانساني ؟ للرد على هذا السؤال يعمد ارسطو الى نظرية الأوساط في الاخلاق والتي مؤداها الحكمة القائلة « حب التناهي غلط » خير الامور الوسط . فليس هناك شكل خاص من اشكال الحكم هو في نفسه خير الاشكال . فكل منها له محاسنه ومساوئه ، وكل منها انما يصلح لظروف معينة وأمم معينة في اوقات معينة . لذلك ليس من المستحسن ايثار احدها على الآخر وعده كاملاً دون سواه . وخير الأمور ان نبادر الى الطبقات فنقوها ونزيد في عددها . فاحسن الدول نظاماً انما هي تلك التي تكون الطبقات الوسطى فيها اكثر عدداً وأعظم قوة من الاغنياء والفقراء . وعندما يقل عدد الطبقات الوسطى عن المطلوب تتغلب عليها الطبقة التي تفوقها في العدد سواء كانت طبقة الاغنياء او طبقة الفقراء . فإذا ما سيطر الاغنياء على الفقراء او الفقراء على الاغنياء لم تستطع هذه الطبقة ان تقيم دولة حرة .

فالتطبيق الوسطى هنا وسط بين طرفين . فهي اذن تعبر عن المبدأ الاسامي الذي اتخذه ارسطو لنفسه في الاخلاق وهو ان «خير الامور الوسط» . ويسمي ارسطو هذا النوع من الحكومة «الحكومة الدستورية» (البولييتية) فهي حكومة وسط تمثل جميع الطبقات خير تمثيل يمكن الوصول اليه . ولما كانت كذلك ففي مقدور زعمائها وقادة الرأي فيها ان يصمدوا للتيارات المتطرفة ، كما ان هذه التيارات تجد نفسها اقرب الى كتلة الوسط منها الى التيارات المقابلة التي تقف معها على طرفي نقيض . وفي ذلك ضمان لبقاء هذه الكتلة بعيدة عن الهزات ، اذ تتقرب اليها جميع احزاب التطرف وتتخذها نكأة لمحاربة خصومها .

ومع ذلك فإن ارسطو لا يلج على هذا النوع من الحكم الحاح افلاطون على مدينته الفاضلة . فالحكم الصالح لشعب ما انما تقرره - بحسب ارسطو - طبيعة هذا الشعب وأوضاعه الخاصة التي تختلف من شعب الى آخر . كما ان اشكال الحكم ليست انواعاً ثابتة مطلقة وإنما هي متغيرة رجراجة تختلف باختلاف الظروف والاحوال . فليس هناك شكل واحد للحكومة الرشاد او الحكومة الجماعية او الحكومة الارستوقراطية ، وإنما لها اشكال متعددة لكل واحد منها خصائصه ومتطلباته .

بهذه الاعتبار لا ينبغي في الهواء مدينة نظرية لا وجود لها إلا في احلام الفلاسفة . فالفلاسفة - واكثرهم كأفلاطون لا كأرسطو لسوء الحظ - يطلبون الأفضل بإطلاق ، لا بالإضافة الى ما هو ممكن مستطاع ، ويتجاهلون الفروق والتنوعات ، فيردونها الى وحدة منطقية مجردة تكون متسقة منسجمة مع نفسها، ولكنما - وهذا هو عيبها الاسامي الذي تتلشى بجانبه كل خصائصها المنطقية - تظل بعيدة عن الواقع المحسوس . فهيئات لمدينة من هذا القبيل ان تتحقق او ان يكون لها اي حظ من الاستقرار .

وهكذا فإن ميزة ارسطو على افلاطون انما هي ميزة الواقع على الاحلام ،

والحقيقة على الخيال . ولكن ذلك لا يجرّد الخيال من سحره وجماله ، كما لا ينفي عن الواقع ما فيه من عيوب وأخطاء . والحق ان لكل من الخيال والحقيقة خصائصه وأحكامه .

ان ارسطو اكثر تجربة من افلاطون . فقد اطلع على دساتير امم كثيرة قبله ودرسها واستخرج العبرة منها وكانت له ملاحظات هامة في شأنها . ولكن افلاطون اخصب خيالا وامتع تصويراً وأبهر حلة . ففي محاوراته من الجمال والاصالة والفن ما لا نجد له مثيلاً في غيره من نوابغ الفكر والأدب .

فأعظم بأفلاطون وأرسطو من عملاقين فذيين اجتمع لهما في جيل ما قد تفرق في شتات الأجيال ا



الفصل السابع

الأفلاطونية المحدثّة

الأفلاطونية المحدثّة^(١)، هي إحدى الموجات الفكرية التي انطلقت من الاسكندرية في القرون الأولى للميلاد. فقد كانت الاسكندرية عاصمة للعلم والفكر خلفت أثينا بعد أن خبا ضوؤها وزال عنها ما كان يشد الرحال إليها.

ولقد تلاقت في الاسكندرية مذاهب جمة ومدارس متعددة، وذلك لموقعها الجغرافي بين الشرق والغرب، وبعدها عن الحروب التي توالى على آسيا وبلاد اليونان. وكانت بها مكتبة ضخمة تضم نصف مليون بردية كانت قبلة الأنظار في الشرق والغرب. فيها نبغ أقليدس (القرن الثالث قبل الميلاد) ووضع كتابه العتيد في الهندسة. وفي قاعات الدرس منها أيضاً تعلم أرخيدس (٢٨٧ - ٢١٢ ق.م.). كما نبغ فيها أيضاً العالم الجغرافي واللغوي إراتوستينس (Eratostenes) (٢٧٥ - ١٩٤ ق.م.) وكانت أميناً لمكتبتها الشهيرة، وهو أول من سمى نفسه بالفيلولوجي تمييزاً له عن

الفيلسوف . وفيها ايضاً ذاع اسم مدرسة الطب وترجمت التوراة الى اللغة اليونانية ، ونشطت الرياضة والكيمياء ووضعت اسس تصنيف العلوم ونقد النصوص وشرحت المذاهب الدينية والفلسفية ، وازدهرت التجارة والصناعة . وفيها اخيراً امتزجت الآراء والأفكار والمذاهب والأديان والمعتقدات ، واصطبغت اليهودية أولاً ثم المسيحية ثانياً بالصبغة اليونانية .

وعصر الاسكندرية من العصور الطويلة في التاريخ نسبياً . فهو يمتد من فتح الاسكندر الأكبر للشرق سنة ٣٣٦ ق.م . حتى الفتح الإسلامي في منتصف القرن السابع للميلاد . ويطلق على القرون الثلاثة التالية لموت الاسكندر (٣٢٣ ق.م .) اسم العصر الهليني ، وإن كان أثرها يمتد الى ما بعد الميلاد قرناً طويلاً . والهلينية (Hellenisme) من هيلين (Hellène) أي يوناني ، وتعبّر في معناها الاصطلاحي عن طابع الفكر والحضارة على أثر فتوح الاسكندر للشرق وامتزاج الفكر اليوناني بالروح الشرقية .

هذا والعصر الهليني خصائص عدة نجملها فيما يلي :

(أ) توفر العناية بذهب افلاطون أولاً وقبل كل شيء ثم الجمع بينه وبين ارسطو وضم الآراء المتعارضة بعضها الى بعض وشرحها والتوفيق بينها والتعليق عليها بما يتفق وكتب الوحي .

(ب) التشبع بالأفكار والآراء والمعتقدات الدينية والوثنية من زرادشتية وبوذية ومناوية ويهودية ونصرانية ، وسيكون لكل ذلك آثار بعيدة المدى في تطور التفكير الفلسفي .

(ج) بدء الانفصال بين العلم والفلسفة بعد ان كانا مرتبطين في المذاهب الفلسفية الكبرى . فقد كان القرن الثالث قبل الميلاد من ازهي عصور العلم القديم . فيه قام علماء اختصاصيون عنوان بتمحيص المعارف الموروثة وتهذيبها والزيادة عليها . وعلى الجملة شهد هذا القرن بداية تحرر العلوم من ربطة

الفلسفة ، ولا سيما في مدرسة الاسكندرية . اجل في هذا القرن ثم في القرون التي اعقبته اخذت الكيمياء والهندسة وعلم الفلك وعلم الطب والجغرافيا تنفصل عن دوحه الفلسفة بعد ان كانت جزءاً لا يتجزأ منها . نعم لم يكن الانفصال تاماً بالمعنى الحديث الذي بدأ في القرن الثامن عشر ، ولكنه على كل حال انفصال ما ، كان من شأنه بروز بعض الحركات العلمية التي تتطلب الدقة والتحديد على حساب الشطحات الفلسفية التي لا ضابط لها ، إلا ان ذلك لا يمنع ان بقايا من التفكير الفيزيائي والسحري والصوفي ظلت تشوب طرق التفكير العلمي وتؤثر فيها .

(د) انتشار النزعات الصوفية والتعلق بالسحر والتنجيم والغيبيات والايان بالحوارق .

في هذا الجو نشأت الافلاطونية المحدثة ، فكانت آخر حركة فلسفية طلعت بها العبقورية اليونانية عند انفتاحها على الشرق وآخر مجهود خلّاق بذلته المصور الوثنية القسدية لإنتاج مذهب فلسفي شامل يمكنه تلبية مطامح الانسان وحاجاته العقلية والدينية والاخلاقية ، وذلك بتقديم صورة شاملة للكون متسقة منطقياً ، جميلة فنياً تحقق للانسان الخلاص في الحياة المعاجلة والنجاة في الدار الباقية .

ويلبغني ان نؤكد هنا ان مصطلح « الافلاطونية المحدثة » ^(١) مصطلح حديث . فالاشخاص الذين يُطلق عليهم هذا الاسم كانوا يزعمون انهم افلاطونيون . اما معرفة ما اذا كان هذا اللفظ ينطبق عليهم وهل كانوا افلاطونيين حقاً ، فمسألة تتنازعها الآراء . ودون ان ندخل في التفاصيل

١ - يطلق عليها البعض اسم « الافلاطونية الحديثة » وهذا خطأ يقع فيه الكثيرون . فهي ليست حديثة بمعنى (moderne) ولكنها وليدة افلاطون القديمة . فهي منبثقة منها محدثة عنها .

نستطيع ان نؤكد ان الافلاطونية المحدثه قد عمدت الى افكار افلاطون والأصول التي استقى منها افلاطون فلسفته من اورفية وفيثاغورية وامبيدوقلية فمزجتها بالأفكار التي جاءت بعده وتسير معه في خط واحد تقريباً من رواقية ومعتقدات وثنية وأساطير وطقوس وعبادات . كانت شائعة في الأديان الشعبية ، ثم اعطت ذلك كله دعامة عقلية من فلسفة ارسطو ؛ فخرج من ذلك كله مركب جديد كان آخر ما انتجته القرائح قبيل الفتح الإسلامي .

ولانستطيع هنا بطبيعة الحال ان نلم بجميع رجال العصر الاسكندري والافلاطونية المحدثه ولكننا منجذرين بقطبين من اقطاب هذه الحركة الضخمة يمثلان احسن تمثيل وكان لهما الفضل الأكبر في اعطائها الصورة التي استقرت عليها والتي ستهيء المناخ الفكري للفاتحين العرب عندما يغزون مناطق الإشعاع الحضاري آنذاك فينتأثرون بها ويؤثرون فيها .

هذان القطبان هما فيلون وأفلوطين .

أ - فيلون (٢٥ ق.م - ٥٤ ب.م)

اشهر فلاسفة اليهود في القرن الأول للميلاد . وهو من أسرة نبيلة في الاسكندرية . وضع مذهبه باللغة اليونانية وأثر به قلبه حب الفلسفة ولا سيما فلسفة افلاطون حتى لقد لقب بافلاطون اليهود . كما كان يؤمن بالتوراة ويرى ان هذا الكتاب وحي الله الصادق وتزيده الحكم ، ولئن كان معجباً بفلسفة افلاطون فان إيمانه بشريعة موسى كان لنفسه املك ويقبله اوثق . فالحقيقة كلها إنما هي موجودة في التوراة ، لكن افلاطون قد توصل اليها ايضاً بنسوع من الوحي . فالفلسفة اليونانية والشريعة اليهودية كلتاها تعبر عن الحقيقة ، لكن طريقة التعبير تختلف في الدين عنها في الفلسفة . فالدين حق والفلسفة حق ، وكل ما بينها ، من فارق

ان الدين أكمل وأنتم ، وان كان أقل تفصيلاً وتدقيقاً . انه وحي همه
الوضوح والبيان الشافي لا الدخول في تفاصيل الأدلة ودقائقها . والفلسفة
هي أيضاً وحي ، ولكنها وحي عميق غامض أقل شمولاً من الدين واكثر
تفصيلاً وادق صياغة . فأفلاطون وأرسطو إنما استمدا تعاليمها من موسى
ومن التوراة ، ومن هنا نشأ ما لها من حكمة وفكرة ، لذلك كان على
فيلون ان يفصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال .

والطابع العام لفلسفته التأويل الرمزي « allégories » للتوراة . وقد
عرف هذا التأويل في الاسلام والمسيحية فيما بعد ، إذ كان الاعتقاد سائداً
ان الكتب السماوية انما تخاطب الناس جميعاً ، العامة منهم والخاصة ، ولهذا
فهي تلجأ الى الرموز واستعمال المجاز ضناً بالحقيقة على غير أهلها وستراً
لها ، واذن فالتأويل ضروري لان فهم النص على حقيقته ليس مقدوراً
للجميع . فباستعمال الأمثلة والصور والرموز تقرب الحقائق الى افهام
الناس ، فيأخذ العامة بظاهر النصوص ويحدون فيها مقنعاً والكفاية ؛
واما الخاصة فيتناولونها ويأخذون بيوهر معانيها وبذلك يستخرجون ما
في التوراة من فلسفة كانت ستظهر عارية منها لو أخذت بنصوصها
حرفياً .

ان التأويل في نظر فيلون ممكن على ان نعرف كيف تؤول نص
التوراة في ضوء الفلسفة . فمن الضروري تأويل النصوص التي تثبت لله -
إذا اخذت حرفياً - ما لا يليق به من الصفات والاحوال كالتجسيم والكون
في مكان والكلام بصوت وحروف ، والغضب والندم ... فانه كما يقول فيلون
لا يستفزه الغضب ولا يندم ولا ينكلم بحروف وأصوات ، وليس له من مكان
يقر فيه . وعندما يعرض فيلون لقصة خلق الله للعالم في ستة ايام ينفي
عن الله الحاجة الى مدة من الزمن يخلق فيها العالم ، ولكن موسى لا يسمعه
إلا ان يستعمل اللغة التي نفهمها نحن البشر ليصف لنا نظام العالم الذي خلقه

ولوثييه ومثولته بعضه من بعض . فمن السذاجة الاعتقاد أن العالم 'خلق حقاً في ستة أيام او في فترة من الزمن أقل من ذلك او أكثر .

وهو يرى ان التوراة انما تصور قصة النفس في اقترابها وابتعادها عن الله بمقدار اقترابها او ابتعادها عن الجسد ، وفي تأويله للفصل الأول من « سفر التكوين » يؤكد ان اول ما خلق الله العقل السامي الذي يحيا بالعلم والفضيلة ، ثم خلق الله على مثاله عقلاً أرضياً يرمز به لآدم . ثم تفضل عليه بنعمة الإحساس الذي يرمز لحواء ، فانقاد العقل للحس واستسلم للشهوة التي يرمز لها بالحية . ثم تأس النفس على ما فرطت في جنب الله وتندم ، فيجيء نوح الذي يرمز للمدالة ، ويقع الطوفان رمزاً للتطهير التام .

هذه بعض الأمثلة لطريقة التأويل لنصوص التوراة عند اليها فيلون ليجعل من شريعة موسى شريعة عامة للناس كافة ، عوامهم وخواصهم ، في كل زمان ومكان .

وطريقة التأويل الرمزي هذه كانت شائعة جداً في عصر فيلون . وهي طريقة قديمة ولعلها انما ترجع الى الاسرار الاورفية . وقد استعملت في شرح اشعار هوميروس وتأويلها تأويلاً يجعل من صاحبها ارسططاليسياً ورواقياً وأبيقورياً في آن واحد . كما عرفها الرواقيون ايضاً ولجأوا اليها في تفسيرهم للأساطير اليونانية وعقيدة الآلهة في الديانة الشعبية .

وكان نومينيوس (Numenius) من أهل اباميا (Apamea) ، توفي حوالي سنة ١٨٠ ق.م . والذي نعرف تعاليمه مما ورد من كلامه في يوسيبوس (Eusebius) ومن اشارات قليلة اخرى ، أقول كان نومينيوس هذا اول فيلسوف يوناني يظهر اي تقدير للدين العبري . فقد وصف افلاطون بأنه أشبه بموسى يتحدث بلهجة اثينا ، وفيه تنجلي بشدة نزعة واضحة الى

التوفيق الديني على ما نَحْوَ ما يظهر عند رجال الافلاطونية المحدثه (١) ، وقد كانت هذه النزعة ايضاً واسعة الانتشار في القرن الثاني وما بعده ، لا في الاسكندرية وحدها ، بل في كل مركز فلسفي عالمي ، لكن الاسكندرية كما يقول برييه كانت هي المركز الأهم لهذه الطريقة في نحو عصر فيلون وكانت كتاباته هي المعين الأهم لها (٢) . ويقال ان امونيوس (ولعله امونيوس مكاس) حاول التوفيق بين افلاطون وأرسطو . وقد لاحظ فرفوربوس الصوري في مؤلفات استاذة افلوطين خلطاً بين آراء الرواقين والمثانين فوضع سبع رسائل في التوفيق بين ارسطو وأفلاطون . كما كانت يحسب النحوي واصطفن الاسكندري من أشهر الموفقين بين الفلسفة والدين المسيحي . وهكذا ايضاً سيكون طابع الفلاسفة الاسلاميين والمسيحيين في القرون الوسطى . لقد كان توفيق هؤلاء قائماً على ان الحقيقة واحدة ، فما في الدين لا يناوئ الفلسفة ، وما بين الفلاسفة لا يناوئ بعضه بعضاً . فإن اختلف الدين مع الفلسفة او اختلف فيلسوف مع آخر فهذا الاختلاف إنما يكون في العبارة دون الجوهر . ولا تقتصر نزعة التوفيق هذه على التوفيق بين الدين والفلسفة او بين الفلاسفة بعضهم مع بعض ، بل لقد شملت ايضاً التوفيق بين الأنبياء . فان امونيوس السالف الذكر قد ألف - على ما يقول هيرونيوموس (Hieronymus) - « سفرأ لطيفاً في التوفيق بين موسى وعيسى » (٣) .

أجل لقد كانت محاولات التوفيق قائمة على قدم وساق في القرون الاخيرة قبل الميلاد والقرون الاولى بعده . فلما جاء فيدون ألم بأراء

١ - انظر اوليري : علوم اليونان وسبل انتقالها الى العرب (الترجمة العربية) ص (٢٧) .

٢ - Bréhier, Les idées religieuses et philosophiques de Philon d'Alexandrie p. 99 - 87.

٣ - نقل عن اوليري ، المصدر السابق ص ٢٨ .

سابقه ومعاصريه في هذا الباب ، غير انه لم يستطع ان يخلصها من شوائبها ولا ان يضمها في نظام موحد او ان يستر ما فيها من التناقض والضعف . وقد ظهر ذلك في اسلوبه الرمزي الذي توصل به الى وضع نظرية فلسفية يشرح بها عقيدته في الالهية وصلتها بالوجود . وهذه النظرية يمكن إجمالها فيما يلي :

ان الكائن الذي قال به افلاطون هو **يهوه** إله بني اسرائيل الذي بشر به موسى . وهو إله مفارق للعالم ، فوق الجوهر وفوق الفكر ، خارج عن الزمان والمكان ، لا يقبل الكيف ولا يحدّه العقل ، على كل شيء قدير ، وإلا لم يكن إلهاً ، فالاصل في الالهية الفعل والقدرة والتأثير . وهو خالق هذا العالم ومصدر الخير في الوجود . لا نهاية لكاله ولا يمكن وصفه إلا بطريق السلب . واذا كان لا بد من وصفه فكل ما يوصف به انه موجود بلا كيف ولا صفة . وكل ما جاء في التوراة من تشبيهه بالحوادث فيجب تأويله وحمله على غير ظاهره .

والله لفرط علوّه عن العالم ولعظم الهوّة بينها فانه لا يؤثر في العالم تأثيراً مباشراً ، وإنما هو يؤثر فيه بمجموعة من الوسطاء او القوى الإلهية هي سفراء الله ورسله ، كما ان النفس لا تبلغ الى الله إلا بالوسطاء ايضاً . وهؤلاء الوسطاء يختلفون بعضهم عن بعض تبعاً للأعمال التي يقومون بها وهم :

اللوغوس (او الكلمة) وهو أشبه بمثل افلاطون ، اذ هو النموذج الذي يخلق الله العالم على صورته ومثاله . ويصفه فيلون بكل صفات الكمال من حق وخير وجمال .

ويليه الحكمة الإلهية (او سوفيا) التي يتحد بها الله لينتج عن اتحادها هذا العالم . وكثيراً ما يطلق عليها فيلون اسم « أمّ العالم » وقد يصفها بأنها « روح الله » .

ومن الوسطاء أيضاً الملائكة والجن ، وم كائنات نارية او هوائية لا يعصون الله ولا يخالفون عن أمره .

وهؤلاء الوسطاء يتوسطون كذلك بين النفس الإنسانية والله . فتطهير النفس بالزهد والعبادة لا يزال يصعد بها من وسيط الى وسيط حتى تبلغ الوسيط الأعظم ، اللوغوس او الكلمة . ولا يتم التطهير او الصعود والعودة الى الله إلا بالمجاهدة والتصفية والعلم والنجاة بالنفس من هذا العالم المتناهي ، عالم الوم والخيال ، عالم المادة ومصدر الشر .

وغاية الإنسان انما هي الوصول الى الله والاتحاد به والفناء فيه . وهذا الاتحاد يتم في أعماق الروح لدينا بنوع من التجدد الداخلي والإشراق النفسي والطمأنينة المطلقة والسكينة العظمى ، وهي حالة لا يمكن تحديدها بالألفاظ ، إذ يضيق عنها نطاق النطق ، وإنما تُعرف بالذوق والكشف ؛ وفيها لا يبقى شاهد ولا مشهود ولا عارف ولا معروف . هناك البهجة العظمى والسعادة القصوى .

وهكذا يستمر فيلون في الخلط بين تمايز الفلسفة الأفلاطونية والفلسفة الرواقية وتعاليم التوراة ليقدم لنا صورة بدائية فجأة لما سيكون عليه المذهب عند افلوطين من بعده .

حقاً ان فلسفة فيلون ليست في مثل هذا الوضوح والصفاء ، وإنما هي مزيج غريب مضطرب من الآراء المبعثرة والأفكار المتناقضة والاقوال الغامضة يتخللها بين الحين والحين بريق خاطف من العاطفة الدينية المشبوبة والتقوى الصادقة ، دون ان يُعنى صاحبها بتحديد معاني الفاظه او تفسيرها . وكل ما ذكرنا فإنما يُستخلص استخلاصاً بعد معاناة النصوص والإصطبار عليها . لذلك فقد يكون في هذه الخلاصة بعض الجور بتحميل النصوص ما لا تحتل . إذ يستحيل تكوين مذهب منسجم متناسق من اقوال زئبقية لا ثبات لها ولا استقرار في معانيها ، على ما فيها من جذب وحفاء .

حياته

أشهر مجدددي الافلاطونية وباعثها بعد فيلون على بعد الثقة بينها . وُلد في ليقوبوليس (Lycopolis) (اسيوط) أي انه كان مواطناً مصرياً ذا إسم روماني وتربية يونانية ، وإن كان لا يجب ان يتحدث اطلاقاً عن وطنه ولا عن آبائه وأسرته ، كما يقول تلميذه فرفوريوس . ولم يتم بدراسة الفلسفة إلا عند بلوغه الثامنة والعشرين من عمره ، وعندما قصد الى الاسكندرية وتلمذ لامونيوس الحمال (Ammonius Saccas) ولا يكاد يعرف شيء عن امونيوس هذا سوى انه ولد من ابوين نصرانيين ثم صبا الى الدين اليوناني القديم ، ولم يؤثر عنه أي كتاب . وقد اعجب به افلوطين ايما اعجاب وكان يشيد بفضل عليه وينسب آراءه هو اليه ، حتى لقد كان ينكر لنفسه كل أصالة ويقول انه في فلسفته إنما يشرح مذهب استاذه امونيوس الحمال وإنما ينطق باسمه . وهذا يذكرنا بموقف افلاطون في استاذة سقراط .

وقد لازم استاذة إحدى عشرة او اثنتي عشرة سنة لا يفارقه فيها . ثم بدا له ان يتركه عام ٢٤٢ م عندما حدثت له ازمة نفسية غادر الاسكندرية على أثرها وتبع الامبراطور غورديانوس (Gordien) الى الشرق لمحاربة الفرس ، إذ كان يأمل ان ينضم الى الجيش الروماني ليتعلم من الشرقيين حكمتهم التي سمع الكثير عنها وبتلقاها في منابعها وأصولها لا في بطون الكتب . ويذكر ان مؤسس المانوية كان هو ايضاً في جيش سابور ملك الفرس . غير ان هزيمة غورديانوس امام سابور فيما بين النهرين قضت على هذه الاحلام الشرقية في نخلة افلوطين ، فارتد الى انطاكية ومنها الى روما واستقر بها . وهناك عكف على تعلم الفلسفة حتى وافته منيته . وكما مجلسه حافلاً بأهل العلم والفضل وكبار رجال الدولة ، كما كان الامبراطور

جاليانوس والامبراطورة سابينا من مريديه ، حتى لقد قيل ان الامبراطور اعترم ان يُقطعه اقليم كيانيا ليقم عليه مدينة فاضلة سماها « مدينة افلاطون » (Platonopolis) تشبهاً بجمهورية افلاطون وتيمناً بها . فقد انتشر مذهب الفيلسفي وأصبح طراز ذلك العصر ، واجتذبت دروسه كثيرين وجدوا فيها البغية والوطن وغاية المني . ففتحوا نفوسهم امام ذلك الاستاذ الخبير بأسرار الحياة الباطنية القادر على شفاء النفوس الغرثى والأرواح القلقة . فقد كان موجهاً صديق الرأي بصيراً بأغوار النفس يشفيها ويعيد السكينة اليها ، لا تخفى عليه مطالب الحياة ولا يفوته ما أُجبلت عليه الخليفة من ضعف .

ولا يعرف العرب كثيراً عنه ولكنهم يعرفون مذهبهم ويسمونه « مذهب الاسكندرانيين » او « المذهب الاسكندراني » نسبة الى مدينة الاسكندرية ، كما يسميه الشهرستاني « الشيخ اليوناني » .

وقد أعاد افلاطون الى الفلسفة سمعتها الطيبة بأن عاش معيشة القديسين وسط ترف روما ورذائلها وبين ارسوقراطيتها الماجنة المتهتكة . فقد كان زاهداً متقشفاً لا يبيع لنفسه أكل اللحوم ولا ينعم بالنوم إلا بقدر ما تضطره اليه الحاجة ، ولا يأكل من الخبز إلا قليلاً ومن الطعام إلا ما يقيم الأولاد ، وكان لا يُعنى بجسمه بل « لقد كان يستحي ان يكون لروحه جسد » على حد تعبير فرفوربوس . ومن طريف ما يُروى عنه ايضاً انه لم يسمح لفنان بتصويره لأن جسمه أقل أجزائه شأنًا ولأن تصويره من شأنه ان يثبت « ظلاً لظل » ، وفي ذلك اشارة الى ان الفن يجب ان يُعنى بالروح لا بالجسد .

ومرّت الايام والسنون وأدركته الشيخوخة وجاءه مرض الموت ، فانتهدت حياة استاذ من أعظم أساتذة العصر الاسكندراني في القرن الثالث للميلاد .

لقد كان تعلم افلوطين شفوياً حتى صار شيخاً ، إذ لم يبدأ بتدوين آرائه إلا في سن الحسین تقريباً ، عندما نضجت فلسفته . ومع ذلك فقد دونها وهو كاره . ولم يراجع قط مسوداته الاولى لمرض في عينيه . ولم يكن يكثرث للأسلوب والمعبارة بل كان اكبر همه محصوراً في الفكرة ، والفكرة وحدها . فمهد الى تليذه فرفوروس يجمع كتاباته وتنظيمها وتبويبها . فجعلها في ستة أقسام كل قسم منها تسعة فصول وذلك تبعاً للمعدين (ستة) و (تسعة) على الطريقة الفيثاغورية . ولا تزال « التاسوعات » (Ennéades) - وهو الاسم الذي أطلقه على هذه الأقسام المتسعة - من اكثر المؤلفات اضطراباً في تاريخ الفلسفة ، رغم ما بذله فرفوروس من عناية في تصحيحها وتقريب عبارتها وتسهيل مأخذها .

فلسفته

ان فلسفة افلوطين هي مزيج رائع فيه قوة واصالة بين آراء افلاطون والرواقين وفيلون وبين الأفكار الهندية والنسك الشرقي والديانات الشعبية المنتشرة آنذاك .

والطابع العام لفلسفته هو غلبة الناحية الذاتية فيها على الناحية الموضوعية ، فهي فلسفة تتنازع بعمق الشعور الصوفي والمثالية الأفلاطونية ووحدة الوجود الرواقية ، وكلها عناصر يقوي بعضها بعضاً ويشد بعضها بأزر بعض ، حتى لتغال وانت تقرؤها كأنك أمام شخص لا خبر له بالعالم الموضوعي او يكاد . فالمعرفة عنده وعند شيعته تبدأ من الذات وتنتهي الى الله دون ان تمر بالعالم المحسوس ؛ هذه المعرفة الذاتية الباطنية هي كل شيء عندهم . ولذلك يفسرون شعار سقراط « اعرف نفسك بنفسك » تفسيراً جديداً يطلبون فيه من الانسان ان يتطوي على نفسه

ويسد كل المنافذ التي يطل منها على العالم الخارجي . إنها منافذ سوء
والنفواسة والزخرف الكاذب ، فلا يجوز ان نصدقها ونستسلم لها ، فلاحساس
درجة دنيا من درجات المعرفة لا يصح الركون اليه وحده ، ومهما يكن
من اهميته فانه لا يصل بنا الى درجة اليقين . ترى ا كيف يتعلق الانسان
بالحسن والحس مصدر التغير والكثرة ؟ كلا ، يجب على الانسان في سلوكه
نحو الله ان يتخلص من هذا الحسن لكي ينتهي الى الوحدة والسكينة .

وكما ان الاحساس لا قيمة له عند افلوطين وشيعته فكذلك المعرفة
العقلية لا قيمة لها ايضاً . وانما القيمة كل القيمة للتجربة الصوفية ،
والكشف والذوق والاشراق ، حيث يرتفع التعارض بين الذات والموضوع
وحيث لن تكون المعرفة تحصيلاً وكسباً بل تكون اتحاداً بالمعروف
وتحققاً بهويته . فالانسان في هذه الحالة لا يشاهد الأول (الله) منفصلاً
عن ذاته بل يشاهده متحداً بها غير متميز عنها ، وهذه المشاهدة لا
لا تكون عن طريق العقل . وانما تكون بالذوق والكشف والاشراق
كما قلنا .

وهكذا فالعالم الذاتي قد استغرق على افلوطين مشاعره كلها ، فأصبح
العالم الموضوعي ، عالم الاشياء والحوادث ، هزيباً مهجوراً مبتدلاً لا قيمة
له كالتواء تنبذ على الأرض . فالوجود الحقيقي انما هو وجود الذات في
اعنى حالاتها واشدها استقطاباً ، وبالتالي عندما تستغرق في الأول
وتوغل فيه .

ومعنى هذا ان الوجود الحقيقي هو وجود الأول ، ويليه وجود العقل
فالنفس ، بل وجود العقل مقدم على وجود النفس ، ووجود الأول مقدم
على وجود العقل ، واما المادة فلا ذكر لها . انها سلب للوجود او ظل
له ، او قل هي الوجود وقد استنزفت منه كل عصارة فأصبح هشيماً
تذروه الرياح . انها الحثالة التي تتخلف عن المضغ ، والثفل الذي يرسب
في قاع الاناء ، انها عدم ؛ وهل يعد العدم وجود ؟

وفلسفة افلوطين كثيرة التشابك والتداخل بحيث ان الكلام على جانب منها يستدعي في الحال الكلام على الجوانب الأخرى . ومع ذلك لا بد لنا - لدراسة هذه الفلسفة - من تقسيمها الى اقسام مختلفة يسهل بها فهمها والوقوف عليها .

وعلى ذلك يمكن تقسيم فلسفة افلوطين لثلاثة اقسام : (١) الأول ، (٢) نظرية الفيض ، (٣) النفس الانسانية ، (٤) الاتحاد ، (٥) العالم المحسوس .

١ - الأول (او الواحد)

ان الوجود الحقيقي انما هو وجود « الأول » او « الواحد » او الله باسمى ما له من كمال الربوبية ، فكل شيء انما صدر عن « الأول » والى « الأول » يعود . اجل انه « الأول » بإطلاق ، لأنه مبدأ كل وجود . انه الواحد الأوحد المطلق اللامتناهي الذي لا يوصف بأي وصف ، لتفاهة جميع الأوصاف وقلة شأنها وهوان امرها ؛ فلا يقال مثلاً انه جميل او متصف بالجمال او مشتمل على الجمال ، ولكنه فوق الجمال وعلته ، بمعنى انه لا يدخل تحت صفة اعلا منه هي الجمال . فهو أعلى من كل شيء وعلته ، وكل شيء فانه معلول له . وهكذا الحال في بقية الصفات ، فكلها دونه وهو فوقها جميعاً ومصدرها جميعاً وعلتها جميعاً . فكل صفة صفة ايجابية نصفه بها او ضمير متحيف نشير به اليه انما هو تحديد له غير لائق به . وكل ما نستطيع ان نسميه به هو أنه واحد وأول . وكل ما عدا ذلك فلا نعرفه عنه لا بطريق السلب . فالسلب هو اقوم سبيل لوصف الله .

ثم ان كل صفة فمن شأنها ان تدخل فيه نوعاً من التعدد والكثرة يجب تزيهه عنه . فهو واحد من كل وجه : في الذهن والتصور ، وفي الواقع والحقيقة . فلا يقال مثلاً انه عقل في ذاته ، لأن وصفه بالعقل يقتضي ان

يتصور الانسان معه معقولاً حتى ولو كان هذا المعقول هو ذاته . فها هنا انشطار في الذات واثنينية مما نتيجة حتمية لوصفه بالعقل . فلو كان وصفه بالعقل مانعاً للتعدد في الواقع والحقيقة فليس مانعاً له في الذهن والتصور ، وذلك لأن العقل من الامور الاضافية ، اي التي يستتبع تصور أحد طرفيها تصور الطرف الآخر ، بمعنى ان العقل لا بد له من معقول بإزائه ، حتى ولو كان هذا المعقول هو ذاته . كذلك لا يقال انه معقول لذاته ، لأن المعقول من الامور الاضافية ايضاً إذ هو يفترض بإزائه عقلاً يعقله ، حتى ولو كان هذا العقل هو ذاته . ففي عملية التعقل انقسام بين العاقل من حيث هو عاقل والعاقل من حيث هو معقول ، والعاقل والمعقول ليسا شيئاً واحداً ، من الوجهة المنطقية على الأقل . وبعبارة اخرى ان العقل معناه التفرقة بين الذات العاقلة وبين موضوعها المعقول ، وهذه التفرقة تتنافى مع الوحدة المطلقة الواجبة للواحد الاول .

فأفلوطين حريص على وحدة « الاول » متمسك بها لا يعدل عنها ، بحيث انه لا يقبل اي نوع من التعدد ، لا في الواقع فحسب ، بل حتى في الذهن والتصور ايضاً . وربما يبدو ناقصاً اقل من الانسان لكونه غير عقل . ولكن لما كان عنوان الكمال في الاول عند افلوطين يكن في كونه واحداً من كل وجد وفي تنزهه عن كل ما يدخل التعدد والتكثر فيه ، ولما كان من شأن العقل ان يحدد وحدة الاول وينسبها من القواعد ، اقول لما كان ذلك كذلك فان عدم انصاف الاول بالعقل او عدم كونه عقلاً ليس منقصة في حقه وبالتالي ليس موجباً للقول انه اقل من الانسان . والخلاصة ان « الواحد » او « الاول » ليس عقلاً وإنما هو فوق العقل وعلة له .

كذلك ليس هو إرادة ، ولا يصح وصفه بالإرادة ، إذ الإرادة تخرج الواحد عن وحدته ، ان لم يكن في الواقع والحقيقة فعلى الأقل في الذهن والتصور . وذلك لأن الإرادة لا بد فيها من مريد ومراد . فتصور الانسان

له مريداً يستتبع - في الذهن على الأقل - تصور ان يكون هناك مراد
بإزائه . فالإرادة لا بد فيها من مريد ومراد . ثم ان الإرادة تدل على
الاحتياج الى الغير ، والاحتياج يتعارض مع الوحدة المطلقة التي للأول ،
بل تخرجه عن الأولية ، فلا يكون هو الاول ، بل ان المحتاج اليه سيكون
حينئذ هو الاول . وكما ان عدم الانصاف بالعقل ليس منقصة للأول ،
كذلك عدم الانصاف بالإرادة ليس منقصة له ايضاً .

وكذلك ليس هو الوجود ، لأن الوجود معينٌ محدود ، وإنما هو فوق
الوجود . انه مبدأ الوجود وعلة له . فلو كان وجوداً لكان له مبدأ اعلى
منه بالضرورة يستفيد منه الوجود او على الأقل ان اطلاق صفة الوجود
عليه من شأنه ان يجعل هذه الصفة متقدمة عليه ، بما يتنافى مع كونه
« الاول » . فالوجود منحدر منه تابع له ، وهذا ايضاً ليس منقصة في
حقه . وإنما هو عنوان كاله .

وأخيراً لا يوصف « الاول » بأنه جوهر او عرض ، لأن وصفه
بأحدهما يستتبع وصفه بالآخر ولو في التصور الذهني على الأقل .
فتصورُ الذهن له بأنه جوهر يستلزم بالضرورة تصور عرض في مقابلته ؛
وكذلك تصور الذهن له بأنه عرض يستلزم بالضرورة تصور جوهر في
مقابلته ؛ وكل ذلك من شأنه ان يدخل فيه نوعاً من التعدد والكثرة ،
والفرض انه واحد من كل وجه ، اي في الذهن والتصور ، والواقع
والحقيقة .

ونتيجة هذا كله ان « الاول » هو الكائن الذي لا صفة له من صفات
الحوادث . فهو لا يمكن نفيه ولا يمكن ادراكه ولا تحييط به الأفهام
والمقول . فهو الغني بذاته ، الكففي بذاته ، القائم بذاته ، البسيط المطلق
الذي لا اول إلا وهو سابق عليه ، ولا واحد إلا وقد استفاد
وحدته منه .

فإذا كان « الاول » هو مبدأ الوجود وعلة له فكيف صدرت الأشياء عنه ؟ لقد كان ذلك بطريق الفيض ^(١) .

فالواحد البسيط من كل وجه والمبدأ الاول الذي لا انقسام فيه ولا تركيب وليست فيه كثرة بأي اعتبار ، هو في آن واحد لا شيء وكل شيء ! هو لا شيء ، لأنه فوق كل شيء ولأنه ليس من الممكن ان يميز فيه شيء عن شيء ولا ان يُتَبَيَّن فيه وجود معين .

وهو كل شيء ، لأنه مبدأ جميع الاشياء ومنه ينبثق كل شيء . فهو الاشياء جميعاً لأنه يحويها بالقوة - اذا صح التعبير - دون ان يكون واحداً منها .

يقول افلاطون في نص عربي هو عبارة عن ترجمة موسعة لبعض فصول « التاسوعات » :

« كل ما كان بعد الاول فهو من الاول اضطراراً ، إلا انه إما ان يكون منه سواء بلا قوسط ، وإما ان يكون منه بنوسط أشياء أخرى ، هي بينه وبين الاول ؛ فيكون إذن للأشياء نظام وشرح . ذلك ان منها ما هو ثان بعد الاول ومنها ثالث ؛ اما الثاني فيُضاف الى الاول ، وأما الثالث فيُضاف الى الثاني . وينبغي ان يكون قبل الأشياء كلها شيء مبسوط ^(٢) ، وأن يكون غير الأشياء التي بعده ، وأن يكون مكتفياً غنياً بنفسه وأن لا يكون مختلطاً بالأشياء ، وأن يكون حاضراً للأشياء بنوع ما ، وأن يكون واحداً ، وأن لا يكون شيئاً ما ، ثم يكون بعد ذلك واحداً ، فان الشيء اذا كان واحداً على هذا النوع كان الواحد فيه كذباً

١ - ويقال له أيضاً الصدور والانبثاق .

٢ - اي بسيط .

وليس واحداً حقاً ، وأن لا يكون له صفة ، ولا يناله علم البتة ، وأن يكون فوق كل جوهر حسي وعقلي . وذلك انه إن لم يكن الأول مبسوطاً واحداً حقاً خارجاً عن كل صفة وعن كل تركيب لم يكن اول البتة ،^(١) .

في هذا النص يبين لنا افلوطين ان كل ما في الوجود فلانما يرتد الى « الاول » ضرورة . فلا شيء غير « الاول » . « فالاول » هو مصدر الكائنات جميعاً ومفيدها ومفيضها . والاشياء إنما صدرت عنه في نظام تنازلي متدرج .

وفكرة الصدور هذه هي فكرة غنوصية شرقية كانت واسعة الانتشار في عهد افلوطين نرجع تأثره بها . لكن هناك فرقاً بين صدور افلوطين وصدور الغنوصيين . فالغنوصيون لم يبينوا كيفية هذا الصدور ، بل لقد عمدوا - كماداتهم - الى الرمزية الاسطورية والى التهاويل والتصورات الغامضة . إذ هم يشبهون الصدور بعملية الولادة ويتحدثون عنه بتعابير مأخوذة من لغة الولادة^(٢) . وبهذا تفوق عليهم افلوطين . فقد استطاع ان يبين لنا في دقة وإحكام كيفية صدور الموجودات عن « الاول » ونشوء الكثرة عن الوحدة وتسلسل الموجودات بعضها من بعض ، وأن يرتب ذلك كله في نظام منطقي معقول كأنه نسيج واحد يحكم الأجزاء .

« فالأول » كامل لا يفتقر الى شيء ولا يعوزه شيء . وكاله من الشمول والسمعة بحيث لا يمكن إلا ان يكون فياضاً . وهكذا فمن مبعث السنا الأسنى للكائن الأزلي انطلق الفيض . وفيضه يحدث شيئاً غيره . وهذا الفيض يجري فيه بالطبع لا بالإرادة والاختيار ، إذ لا يصح اتصافه

١ - التاسوعات ، التاسعة الرابعة ، نقل عن الدكتور عبد الرحمن بدوي ، خريف الفكر اليوناني ، صفحة ١٧٤ - ١٧٥ .

٢ - انظر بدوي ، المصدر السابق ص ١٦٤ - ١٦٥ .

بالإرادة لما مر معنا من انها تخرجه عن وحدته وتدخل فيه الإثنينية .
فالطبع او الضرورة - لا الإرادة والاختيار - هي التي تحمل إذن على
صدور غير الكامل عن الكامل او صدور الوجود عن « الاول » دون
تكثر فيه . وهذا الصدور غير الإرادي ناتج عن الوفرة المتحققة في « الاول » .
وهو إنما يحدث لا في زمن ، إذ هو أزلي ابدى سرمدي لا تنطبق عليه
مقولة الزمان ، فالزمان من شأن المحسوسات فقط لا من شأن عالم العقول .

وهذا الفيض عن « الاول » لا يعني خروج « الاول » عن ذاته وفيضانه
بما فيه في الخارج او على الخارج ، كلا ، فهذا من شأن الفيض المحسوس .
أما الفيض في عالم العقول فيظل فيه « الاول » على حاله دون ان ينقص
منه شيء . « فالأول » هنا لا ينتقل منه شيء ليحل في شيء آخر ، وإلا
لحدث تغير في ذاته ، فهو لا يبذل شيئاً من جوهره وإنما يبذل آثاره .
وبذل الأثر غير بذل الجوهر . وهذا معروف في عالم العقول ، حيث يحدث
المعقول أثره دون ان يترتب على ذلك أي نقصان في ذاته . فالعلم ينتقل
من انسان الى آخر دون ان ينقص منه شيء ، وإنما يظل العلم عنده كما
كان ان لم يحصل المزيد منه . فها هنا إذن حالة تأثر واستجابة من قبل
الشيء في الخارج شبيهة بحالة العشق عند ارسطو ، وهي الحالة التي يفسر
بها المعلم الاول ما نرى من نظام في سير العالم واتجاهه الى علته الغائية
فيتحرك وتنظم اموره دون ان تتحرك علته ودون ان تنتقل أي حركة
من المحرك الاول الى السماء وعالم الاشياء . فالسماء إنما تستجيب للمحرك
الاول وتتأثر به دون ان يتحرك هو ودون ان يتغير . وهكذا الحال في
فيض الوجود عن « الاول » دون ان يحدث فيه أي تغير ودون ان يصبه
نقصان .

والأصل في الفيض هنا إنما هو كمال « الاول » لا التسلسل السبيي او
الضرورة المنطقية كما كان الحال عند ارسطو . بمعنى ان الحركة لا تنقل

من المحرك الى المتحرك على سبيل الضرورة ، وإنما المتحرك هو الذي يستجيب للمحرك ويتأثر به فينتج الوجود بحكم الكال الذي في « الاول » وتصدر الاشياء عن هذا الكال .

ولما لم يكن في الأمر ضرورة منطقية ، وإذا كان يصعب التعبير عن ذلك بلغة العقل ، فقد عمد افلوطين الى لغة القلب يستعير منها الامثال والرموز والتشبيهات ، لتقريب هذه المعاني الى الازهان ، وما اكثر ما اسعفت افلوطين هذه اللغة ، وما اكثر ما وجد فيها هو وشيعته من فلاسفة الذوق والوجدان ضالته المفسودة : فالفيض يحدث كما يصدر النور عن الشمس دون ان يتغير جوهر الشمس ، فالوجود بالقياس إلى « الاول » هو بمثابة شعاع الشمس من الشمس . ذلك بأن جميع الكائنات - ما دامت موجودة - تحدث حولها ومن جوهرها حقيقة تنزع الى الخارج ، وهذه الحقيقة هي صورة للأشياء التي انبثقت عنها . وهاك مثلاً آخر يقرب به افلوطين عملية الفيض يتأثر فيه بدون شك بالفنوصيين الشرقيين : فعندما يبلغ كائن ما كماله نرى انه يلد ، فهو لا يطبق ان يبقى في ذاته بل يمدع كائنات أخر . فالنار تسخن ، والثلج يبرد . فكيف يمكن للكائن الكامل - وهو الخير المطلق - ان يحبس خيره في ذاته .

وهكذا فكل موجود فانما يستفيد وجوده من « الأول » ويقوم به ويعتمد عليه دون ان ينقص من « الاول » شيء ، وانما هو ينجذب الى كاله فيتأثر به ويستجيب له .

واول شيء انبثق عن « الاول » هو « العقل » ويقال له الاقنوم الثاني . وهذا « العقل » دون الأول ، وأقل منه كالا ، والوحدة من كل وجه التي كانت « للأول » تدب فيها الأثنينية ، والأثنينية ادنى مرتبة من الوحدة في منطق القدماء . والسبب في ولوج الأثنينية فيه ان مقتضى كونه عقلاً يستلزم معقولاً ، اي موضوعاً للعقل ، وهذا بعينه ما جعلنا

تنفي عن « الأول » ان يكون عقلاً او يتصف بالعقل . فها اذن اثينية في التصور حدثت بعد وحدة مطلقة . وهذه الاثينية هي - او هذا العقل هو (والمعنى واحد) - الأصل في الوجود وما فيه من تعدد وتكثر . او قل - والمعنى واحد ايضاً - ان الوجود والعقل عند افلوطين شيء واحد . فهو إذ كان يعقل « الأول » ويتأمله كان عقلاً ، وإذ كان يتفوق به ويستفيد منه الوجود كان وجوداً . وهكذا يكون الأقسام الثاني عقلاً ووجوداً في آن واحد . فها هنا اثينية واضحة تسريت الى اصل الوجود هي مبدأ التكثر والتعدد في العالم ، فها الاثينية الا تكثر وتعدد في اول درجاتها .

ويضع افلوطين هذا « العقل » في منزلة صانع العالم (démiurge) الذي قال به افلاطون ، ويجعله ايضاً متضمناً لمثل افلاطون عدا مثال الخير الذي هو « الاول » . فهو حين يفكر ينتج معقولات ، وهذه المعقولات هي المثل الافلاطونية ، بل ان هذه المثل جزء منه وليست بمجرد اشياء مخزنة فيه . ومع ذلك فهناك بعض الاختلاف بين كل من مثل افلاطون وافلوطين . فبينما نجد مثل افلاطون استاتيكية ساكنة ، اذا بمثل افلوطين دينامية فاعلة . وهناك فرق آخر بينها ايضاً ، وهو ان مثل افلاطون محدودة ، توجد للاجناس والانواع فقط ولا توجد للافراد ، وهي لذلك لا تزيد ولا تنقص ، واما مثل افلوطين فهي توجد للافراد ويزيد عددها او ينقص بحسب العصر ، ومن هنا فهي لا متناهية : واذن فإن « العقل » لا يتصف بالاثينية فقط ، وانما هو يمج - كما نرى - بكثرة لا نهاية لها . واخيراً هناك تباين كبير بين المثل والحسوسات عند افلاطون ، واما افلوطين فينكر ذلك ، إذ لا تباين عنده بين « العقل » والوجود ، وبالتالي لا فرق عنده بين المثل والحسوسات المتعلقة بها ، بل هناك شبه بينها ، والاختلاف انما هو اختلاف في الرتبة والدرجة لا في النوع والحقيقة .

والاقنوم الثاني او « العقل » الذي هو فيض الاقنوم الاول او « الواحد » وصورة له وانعكاس لنوره ، يمتهد قدر إمكانه ان يظل بالقرب من مصدره الذي استفاد منه الوجود ، ولذلك فانه فور صدوره عنه يلتفت اليه ليتأمله ، ومن هذا الالتفات او التأمل يتولد الاقنوم التالي ولادة أبدية لا في زمان . فالتأمل بالنسبة اليه والى سائر الكائنات العقلية في العالم الأعلى هو في وقت واحد عمل عقلي مجرد وضرب من النشاط الخلاق المحسوس . وهكذا يفيض عن العقل جوهر او كينونة هي الاقنوم الثالث او النفس الكلية ، هي ايضاً صورة للأقنوم الثاني وانعكاس لنوره ، وهي آخر الموجودات في عالم العقول وخاتمة المطاف . وهي كالعقل تنتمي الى العالم الإلهي إلا انها دونه درجة ، كما ان « العقل » دون « الاول » درجة . فهي تقف على تخوم العالم المعقول قريبة من العالم المحسوس . والكثرة التي دبّت الى الاقنوم الثاني وهو أشرف منها لا بد ان تزيد في الاقنوم الثالث بطريق الأولى . فكلما قلّت الوسائط بين الاقنوم الاول والاقانيم الاخرى التي تليه ، اي كلما اقترب اقنوم ما من الاقنوم الاول ، كانت درجته في الوجود والكمال أعظم وأكبر . والعكس صحيح ايضاً : فكلما اتسعت الشقة بينها كانت درجته في الوجود أخسّ وأدنى . وبالتالي كلما بعدت المسافة عن « الاول » ازدادت الكثرة والتعدد حتى ينتهي الامر الى العالم المحسوس الذي هو عنوان الكثرة وسبب الاختلاف .

واذا كانت « العقل » - على قربه من « الاول » - يوج بالحركة والدينامية والتغير ، لما فيه من مثل تتصل بالفعل وقوة الإحداث ، فأولى بالنفس الكلية ان تموج بهذه الاشياء . ومن هنا قدرتها الخارقة على انتاج العالم المحسوس حالما تتوجه للعقل الذي صدرت عنه وتلتفت اليه لتأمله وتجعله موضوعاً لتفكيرها . فهو علة وجودها كما ان « الاول » علة وجود « العقل » .

ومن النفس الكلية فاضت فيوضات كثيرة - لا فيض واحد فقط - هي نفوس الكواكب ونفوس البشر وسائر الموجودات في العالم المحسوس ، وقد صدرت عن النفس الكلية بنفس الضرورة التي صدرت بمقتضاها النفس الكلية عن «العقل» . أما صلة النفوس الجزئية بالنفس الكلية فهي شبه بصلة المعاني المتعددة بالعقل الذي يتضمنها . فهي موجودة فيها وجود العلوم المختلفة في داخل مفهوم العلم ، وجود الأفكار المتباينة في باطن المذهب ، أي هناك شبه وحدة بين النفوس الجزئية والنفس الكلية وإن كان من الممكن التمييز فيها بين أشياء متعددة .

وبعبارة أخرى ، ان النفس يجب ان نفرق فيها بين جانبين : جانب كلي تطل منه على العالم المحسوس في مجموعة لتدبير اموره وتصريف احواله العامة ، وجانب جزئي تطل منه على شؤون كل فرد على حدة ، وبهذه المثابة ينطوي الجانب الجزئي على عدة نفوس تتصل كل نفس منها بفرد معين في العالم المحسوس . وهكذا تكون النفس الكلية في احد جانبيها مصدراً للعالم المحسوس في مجموعه ووكلياته كما تكون في جانبها الآخر مصدراً لأفراد البشر فرداً فرداً . وبذلك فإننا نشارك عالم العقل في طبيعته وشرف مقامه من جهة ، ومن جهة اخرى نشارك عالم الأبدان في خسته ودنائه . وبذلك تتحقق الصلة بين العالم الأعلى والعالم الأسفل ويتوثق الرباط الذي يشدهما احدهما الى الآخر .

٣ - النفس الانسانية

وقد كانت النفس الانسانية تحيا من قبل حياة ابدية كاملة ، ثم هبطت من عالمها المعقول الشريف الى عالمنا المادي الخسيس لتفضل عليه بالخير والإنعام . فمن شأن الاعلى ان يميل بذاته الى الأدنى ليفيض عليه ويمحضه طبيعته . هذا هو قانون الاشياء بحسب افلاطون وهذا هو المبدأ الاصيل الذي يقوم عليه مذهبه .

والنفس ليست ذات طبيعية جسمانية كما يقول الماديون ، وإنما هي ذات طبيعية ، روحية خالصة تختلف كل الاختلاف عن طبيعة البدن . كيف لا وهي تنتمي الى عالم العقول ، وهو عالم ابدى شريف لا يدخل في مقولة الزمان ولا يقبل التغير والفساد . وكذلك النفس الإنسانية : فهي جوهر شريف معقول قائم بذاته غير محتاج الى بدن يحل فيه او يتوقف عليه وجوده ، إذ كيف يحتاج المعقول الى المحسوس ويتوقف عليه ، ولئن كانت النفس تحل في البدن فإنما حلوها امر عارض على طبيعتها ولا يدخل في جوهر وجودها ، فضلاً عن انها تحل فيه الى اجل مسمى ثم تغادره الى عالمها السامي حيث الخلود وحيث البقاء الدائم . لقد كانت موجودة قبل البدن وستظل موجودة بعده بحكم طبيعتها المعقولة وماهيتها الروحية الشريفة . وهكذا فالنفس خالدة ، ما دامت نفثة إلهية وقبساً من العالم المعقول .

ومع ان مسألة خلود النفس لا تحتاج الى دليل في نظر افلاطون ، فمن الناس من لا يزال يطلب البرهان عليها . وفي عارضة « فيدون » لأفلاطون الكفاية وفصل الخطاب ، لذلك يعقد افلاطون في التاسوعة الرابعة من تاسوعاته فصلاً خاصاً للبرهان على خلود النفس يمد فيه أدلة افلاطون بمخاديفها تقريباً (١) .

وكما قال افلاطون بالتناسخ فكذلك يقول به افلاطون . فهو يتابعه فيما يمرض للنفس بعد فراقها للبدن من تناسخات مختلفة . فالنفوس الآثمة تهوي في اجسام نباتات وحيوانات ، بينما النفوس الطاهرة الزكية تقوم في الكواكب او تعود الى اصلها في النفس الكلية تبعاً لمزلتها في هذه الحياة الدنيا وحسب ما كان لها من فضل وكرامة .

ولكن ليس هذا هو منتهى ما تصبو اليه النفس الانسانية . فهي ترو

١ - انظر التاسوعة الرابعة ١٧٩ - ٢١٠ من ترجمة اميل برحيه (بالفرنسية) .

الى الانحطاط والمشاهدة والرؤى الغامضة الواضحة والاستغراق في « الواحد »
والاتحاد به والفناء فيه . هذا هو مطلبها الاسمى ومقصدها الاسنى !

٤ - الاتحاد

ولا يصل الانسان الى هذه الغاية إلا بشق النفس ؛ فالبدن لا يترك له
حرية العمل والتصرف ، بل يوسوس به ويضغط عليه بمطالبه وشهواته .

أجل ان البدن سجن للنفس . فهو أصل ثقائها على هذه الارض
وأصل نقائصها وشروورها . ولذلك فلن يقر لها قرار حق تتخلص منه
وتعود الى مصدرها الاول . ولكن لن تصل الى هذه الغاية دفعة واحدة ،
فلا بد لها أولاً من ان تتحرر من قيود الجسم والحس بالمجاهدة والتصفية
والدأب على حياة الوجدان والروح . ولا يزال صاحبها يتدرج في مقامات
السلوك حتى يبلغ فيها مبلغاً كبيراً فينبى فيه عن نفسه وينخلع عن شوره
بذاته ويصاب بما يشبه الصمق والحق ، فيفقد تميّنه وتخصّصه وتسقط
عنه جميع الأغيار ويفى الكل في الكل وتنطمس معالم الاشياء وتنمحي
صورها وحدودها . غير ان هذا الهو يعقبه صحو ، والفناء يعقبه بقاء ،
ولكنه بقاء في الله وصحو في هويته المطلقة ؛ كذلك يرتفع الصمق ويزول
الحق وتحلّ الطمانينة وتنزل السكينة . فما هنا يحسّ السالك بحضور مع
الله في كل وقت وفي كل شيء ولا ينقطع عنه في شيء ، بل يحسّ انه
قد صار وإياه شيئاً واحداً واتحد به وشاركه في هويته . هذا هو حال
الاتحاد يأتي بعد مقامات السلوك ، كالخطفنة ترد ثم تزول ، او كالبروق
تومض ثم تخمد . وهي حالات فادرة لا يعرفها إلا ذووها وهم من النادرة
بمكان ، كما ان هذه الحالة نفسها فادرة عندهم . لقد كانت حلم افلوطين
وأمنيته المذبة ، ولكنها لم تتحقق له سوى اربع مرات ، كما كانت أمنية
تلميذه فرفوروس الذي لم تحدث له سوى مرة واحدة . وفوق ذلك فان

هؤلاء الذين يصلون اليها لا يستطيعون التحدث عنها . فهي حال بضيق عنها نطاق النطق ولا تشرحها العبارة ، ولا يكشف المقال فيها غير الخيال . ومن أحب ان يتمرّقها فليتدرّج الى ان يصير من أهل المشاهدة دون المشاهدة ، ومن الواصلين الى المين دون السامعين بالأثر ، على حد تعبير المتصوفة الاسلاميين .

٥ - العالم المحسوس

ولكن اكثر الناس لا يعلمون . فقد ران على قلوبهم حب الظل دون الحقيقة ، وتملقوا بالأثر دون المين . يعلمون ظاهراً من الحياة الدنيا ، وهم عن عالم العقل هم عمون . وكل هذا من بقايا ظلمة الاجسام ، وطغيان عالم المادة ، وهو عالم خال من العقل ، خال من الصورة ، خال من الخير والنور ؛ فهو أصل الفساد وأصل الشر وأصل الظلام . انه سلب محض ، ولا تعين صرف ، وإمكانية مطلقة ، كيف لا والمادة متحدّة من الحقيقة فيه ؟ انه نتيجة الإضعاف المستمر للقوة العاقلة التي انطلقت من « الاول » ، واستنزاف لفيضها المتدفق ، فظلت تتردّي وتتردّي حتى أضناها البعاد واستنفدت آخر صباية فيها . فليت شعري كيف لا يكون طلاب هذه القوة المنهكة ظلمانيين أخساء وكيف لا يُقبلون على حطام زائل وعرض من الدنيا قليل ؟

اجل ، ان العالم المشاهد ليست له حقيقة ذاتية وليس له كمال ذاتي ، وما فيه من حقيقة او كمال فانما هو انعكاس لعالم الجردات وتشتت لضوئه . ومعنى ذلك ان العالم ليس شراً كله بل فيه أطيايف من الخير . فلئن فسد افلاطين بالعالم المحسوس إلا أنه لا يجرده من كل حقيقة ، وإن كان في هذا ما يؤذن بتناقضه . ولعل الذي حمله على هذا التناقض عداؤه للنصرانية ومعارضته . لأباء الكنيسة الاولين الذين كان دأبهم التنديد بالعالم والمتأداة بأنه شر وخطيئة ولعنة لحقت آدم وذريته . فيجب الخلاص منه والعمل

ليوم الدينونة العظيم . فكيف يخلو العالم من معدن الخير وهو أثر الله ووليد العناية الإلهية ؟ حسب ذلك شرفاً ! فهو ليس نقصاً كله ، وإنما هو كامل بقدر الامكان . نعم انه ظل ، ولكنه ظل للحقيقة ، ومهما بعدت الشقة بين الظل والحقيقة فانه لا يعدم لحاظ هذه الحقيقة ولا تفوته عنايتها . ولكنها ليست عناية بالأفراد بل بالكل . فالعناية عند افلوطين انما تقيد ان الكون بناء حي متقن مترابط الاجزاء وكل " عضوي " متماك محكم التركيب ، كل شيء فيه مرتب لعناية موضوع لغرض . وهكذا تنقلب فلسفة افلوطين الى نظرية متفائلة تؤكد الانسجام ونظام الخير في الاشياء ، فتحيي القلوب وتنعش النفوس وتغذيها بالأمل وحسن العقبي . فاذالم يكن العالم خيراً كله فلا نفس انه ايضاً ليس شراً كله . فلننعم العالم !

خاتمة

والخلاصة هناك في فلسفة افلوطين طرفان للوجود : طرف أعلى وطرف أسفل ، او قمة وحضيض ، بينها سلسلة من الاوساط تسد الثغرات وتلأ الفجوات . فالمادة التي هي اصل النقص في هذا العالم تمثل الطرف الادنى والأخير في سلسلة تدرج الموجودات ، بينما « الاول » يمثل الطرف الاعلى . ولا يزال الشعاع الساقط من « الاول » بواسطة « العقل » الى « النفس » ومنها الى هذا العالم ، يتضاءل ويتضائل - فتكون كل مرتبة ادنى من التي سبقتها وأعلى من التي تلتها في الحقيقة والكمال والخيرية - حتى يخبو او يكاد . وبهذا التضاؤل يتحول الوجود الى عدم او يصدر العدم عن الوجود ، ويتلاشى النور في الظلام او يصدر الظلام عن النور ، ويتبدد الخير في الشر او يصدر الشر عن الخير .

وهكذا تمثل فلسفة افلوطين تدرجاً تنازلياً وتضاعدياً من الملة الى المعلوم ومن المعلوم الى الملة ، من الكامل الى الناقص ومن الناقص الى الكامل ، من الخير الى الشر ومن الشر الى الخير ، من الوجود الى العدم

ومن العدم الى الوجود .. فكل حلقة في هذه السلسلة المتصلة من لدن «الاول» الى المادة ومن المادة الى «الاول» تحمل نصيباً من الخير والكمال والنور الى جانب نصيب آخر من الشر والنقص والظلام ، ويختلف نصيبها من هذا او ذاك باختلاف قربها او بعدها عن «الاول» الذي هو خير كله وكال كله ونور كله ا

كذلك تمثل فلسفة افلوطين طريقين : طريقاً ميتافيزيقياً هابطاً يصنف فيه افلوطين سير الوجود من «الاول» الى «العقل» ومن «العقل» الى «النفس» الى الاجسام المحسوسة ، يقابله طريق صوفي صاعد يصف فيه افلوطين عودة النفس الى مصدرها الاول وانجذابها اليه واتحادها به . فالطريق الأول يسير من الوحدة الى الكثرة ، والطريق الثاني يعود من الكثرة الى الوحدة .

وفي هذه الصورة الجميلة تتعظم الوحدة المطلقة - اذا صح التعبير - وتتناثر اشلاء هنا وهناك ، فيتداخل الكل في الكل ويكون الكل ممثلاً في الجزء والجزء ممثلاً في الكل . وعلى هذا النحو يمكن لكل جزء ان ينطوي في جلته على جميع خصائص الكل ويكون سمة له ودليلاً عليه . وهذه الفلسفة إنما تشف عن نصيب كبير من مذهب وحدة الوجود ، حيث يكون الله منبثاً في الأشياء مختلطاً بها غير متميز عنها . «فالأول» يحوي كل شيء لأن الأدنى حاضراً في الأعلى : فالجسم في «النفس» و«النفس» في «العقل» و«العقل» في «الاول» و«الواحد» في كل مكان ، موجود في كل شيء بحسب استعداد كل شيء لتقبله .

هذا هو افلوطين شيخ الاسكندرانيين . شخصية تعبق بالروحانية وتتضوع بالمثل والقيم العظيمة . فهذا الوثني هو في الحقيقة مسلم بلا نبي الاسلام ومسيحي بلا المسيح . انه مسلم بالفطرة والجوارح والروح ، وهو مسيحي بالمشاعر والنهج والفكر والسيرة الطيبة . ولقد قبل المسلمون كل

سطر من أسطره تقريباً . وما أكثر صحائف الفارابي التي تردد نشوة
هذا الصوفي الجليل . وعن طريق فيلون وأفلوطين تظلل إبتاده افلاطون
في خمير الفكر الاسلامي وتعمق في أبعد اغواره . وبهم جميعاً اخذت
الهوة القائمة بين العقل والنقل تضيق شيئاً فشيئاً ، فقد رضي العقل ان
يسير في ركاب النقل ، كما رضي النقل ان يسير في ركاب العقل ، قرابة
الف عام او تزيد ا



القسم الثالث

الفلسفة الإسلامية

الفصل الأول

حركة محمد وأبعادها الخطيرة في التاريخ والحضارة

يدين الفكر الإسلامي بحملته لحركة محمد عليه السلام . فلولا هذه الحركة لما 'وجد الفكر الإسلامي ولا اتخذ التاريخ العالمي مجرى آخر . وهذه الحركة ليست حركة دينية بحتة ، وإلا لكان لنا مندوحة عن ذكرها هنا ، وإنما هي حركة حضارية أيضاً طبعته كل ما ظهر في العالم الإسلامي من آراء ومذاهب بطابعها . وكما يثير المهرات الذي يشق الأرض الغبار من حوله ويقلبها رأساً على عقب كذلك أثار الإسلام عقول العرب وأفئدتهم وقلب أوضاع المنطقة رأساً على عقب . فاعتناق العرب للإسلام لا يدل على مجرد القضاء على قليل من العادات والأعراف التي كانت شائعة بينهم ، وإنما كان إنقلاباً شاملاً لسل الحياة التي كانت شائعة من قبل وتبدلاً عميقاً في المفاهيم والغايات وقيم الأشياء . فقد كان ظهور الإسلام حدثاً عالمياً ضخماً ترتبت عليه نتائج هائلة لم تقف عند الحدود الجغرافية للبلاد التي شهدت بوادره الأولى ، بل لقد تجاوزت هذه الحدود إلى ما وراءها واستمرت تفاعلاتها الفكرية والروحية تنتقل من بلد إلى بلد ومن أفق إلى أفق ومن عصر إلى عصر حتى فرضت نفسها على تطور الحضارة العالمية وأصبحت إحدى الظواهر الأساسية لتطور الحياة والمجتمع .

لذلك كان لا بد لمن يتصدى لدراسة الفلسفة الإسلامية من فهم الإسلام لأنها تأثرت به في مشاكلها وغاياتها وأهدافها كما لا بد من إلمامة خاطفة بصاحب الدعوة وبالكتاب الذي جاء به اتماماً للدراسة واستيفاءً للموضوع من جميع أطرافه ولنعميش في مركز هذه الحركة ونستطلع طلعها .

هو نبي العرب والمسلمين محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم من قبيلة قريش . 'ولد بمكة سنة ٥٧٠ ميلادية ، اي بعد خمس سنوات من وفاة جوستينيان الأول ملك الروم . ولم يكن احد يحلم في ذلك الوقت أنه لن يمضي قرن من الزمان حتى يكون البدو من أتباع محمد قد غزوا نصف أملاك الدولة البيزنطية في آسيا وفتحوا جميع بلاد فارس واستولوا على مصر ومعظم شمال افريقيا ، ثم ولوا وجوههم شطر الأندلس . والحق ان ذلك الحدث الجلل الذي تمخضت عنه جزيرة العرب في أواخر القرن السادس من الميلاد والذي أعقبه استيلاؤها على نصف عالم البحر الابيض المتوسط ونشر دينها الجديد فيه ، هو ظاهرة فريدة من أعجب ظواهر التاريخ القديم والحديث .

كانت بلاد العرب عندما بدأ محمد دعوته صحراء جدياء تسكنها قبائل من عبدة الاوثان ، قليل عديدها ، متفرقة كلتها . ومع انه من أبوين وثنيين فقد سما الى عبادة إله واحد قال انه هو فاطر السموات والارض خالق كل شيء واليه المصير . حتى ان اعظم فلاسفة اليونان لم يستطيعوا الوصول الى فكرة هذا الإله الذي نجده في القرآن ، وهو إله فعال لما يريد يعلم خائنة الأعين وما تخفي الصدور . انه خالق كل شيء واليه المصير . ولبت محمد في قومه بمكة ثلاثة عشر عاماً وعشرة أعوام بالمدينة يثرب يدعو الى عبادة الله وتوحيده وتحطيم الأصنام والطعن في دين قريش وتسفيه أحلامهم والزراية بما ساد حياتهم من عادات وتقاليد لا مبرر لها إلا قدُمها وإلْتَفُ الناس لها واعتيادهم عليها . وهكذا أخذ محمد على نفسه

ان يرفع المستوى الروحي والأخلاقي لشعب ألفت به برائن الجهل في حرارة الجو وجذب الصحراء . وقد نجح في تحقيق هذا الغرض بعد صعوبات ومشاق لا نظير لها ، نجاحاً لا يدانيه فيه أي مصلح آخر في التاريخ كله . وقلّ ان نجد انساناً غيره حقق في حياته كل ما كان يحلم به . وفي سنة ٦٣٠ م . أي بعد عشر سنوات من هجرته الى المدينة ، توفي قرير العين ناعم البال مرتاح الضمير ، لأن دعوته قد ظهرت وتعاليمه قد انتشرت وأفكاره قد عمّت . فضلاً عن انه أحيا شعباً ، ووحد أمة ، ووضع نواة لامبراطورية عظيمة لم تغرب عنها الشمس أجيالاً طويلة وعصوراً مديدة .

لقد استطاع محمد ان يؤلف بين أتباعه المؤمنين برسالته و يكون عقولهم ويشكل أخلاقهم ويسمو بحياتهم الدنيوية القصيرة فيجعل منها مسرحية أبدية .

فقد وضع لهم نظاماً للحياة الإنسانية فيه العقيدة وفيه التشريع وفيه الاخلاق . فأرضى عقولهم وأفهامهم وامتزج بقلوبهم وأرواحهم امتزاجاً أنسام الدنيا هنية فأقبلوا على هذا النظام يستلهمونه ويسترشدونه ويبصرون الدنيا على هداه ، ثم انتشروا في أرجاء الأرض كما ينتشر شعاع الشمس يبشرون فيها برسالة الاسلام وقيمون فيها حدوده ، ويطمنون معالم الامبراطوريات بما كان فيها من أهبة وعظمة وجلال وجبروت وطفيان . وهكذا مضى الاسلام في فتح مادي وروحي لا يضارعه أي فتح في التاريخ البشري ، على حد تعبير روم لاندو (Rom Landau) (١) . فلم يكن أولئك العرب قطاع طرق او قتلة كما يصورهم بعض المؤرخين الحاقدين . فقد كان سلاحهم القلم والكتاب لا السيف ، وكانت فتوحاتهم فتوحات ثقافية روحية أدت الى

تكوين رقعة حضارية جديدة للأمة العربية ، لا الى تكوين رقعة مكانية جديدة فحسب . فقد أحسوا بعمق وإيمان انهم حملة رسالة وأنهم لم يخرجوا لمجرد الفتح والغنيمة . انهم لم يتوسعوا للتوسع ولا فتحووا البلاد للسيطرة والاستعباد ، بل ليؤدروا واجباً دينياً كله حق وهداية ورحمة وعدل وبذل ، أراقوا من أجله دماءهم وأقبلوا عليه بكل معاني وجودهم ومنتهى مشاعرهم وأحاسيسهم . وإذا كان فيهم من ابتعد عن السنن القويمة او غلب على أغراضه أهداف غير إسلامية فإنما جريرته على نفسه لأن هذا ليس من مقاصد الإسلام .



هذا وقد نشأ محمد امياً اذ يبدو ان أحداً لم يُمن بتعليمه القراءة والكتابة ، فلم تكن لهذه الميزة قيمة كبيرة عند العرب في ذلك الوقت ، لا سيما وان المدارس لم تكن معروفة آنذاك ، فضلاً عن ان الفقر لم يكن يسمح له بان يستأجر من يعلمه القراءة والكتابة من بين القلائل الذين كانوا يعرفونها والذين لم يكن عددهم ليزيد على السبعة عشر .

وليس لحمد بحكم العقيدة الإسلامية اي صفة تخرجه عن كونه انساناً . فهو رجل له تفكير الانسان ورغبته وشهوته وحبّه وبغضه وسعادته وشقاؤه وأخطاؤه . وحينما اراد القرآن ان يصفه للمؤمنين امره ان يقول : « قل إنما انا بشر مثلكم يوحى إليّ أنمّا إلهم واحد » « قل سبحان ربي هل كنت إلا بشراً رسولاً ؟ » وما ذلك إلا مخافة ان يُنسب الى الألوهية . وقد كان بعض المؤمنين يرى فيه صفات إلهية فيقبلون كل ما يرى ويصنع كما يتقبلون الوحي فيردم رداً جيلاً ويقول لهم انه بشر يخطئ ويصيب وبطلب منهم ان يصححوا اخطاءه ، فلا عصمة له الا في قضايا الوحي فقط .

ومع ان محمداً أمّياً فقد خلف كتاباً لا يزال قطاع كبير هائل من أهل الأرض ينظرون اليه على انه نبراس كل علم ، وحكمة وفلسفة ، الا وهو القرآن . فالقرآن كتاب ديني مذهبي واثر أدبي رائع بلغ الذروة من الفصاحة والبيان . لذلك كان اشد الكتب استعصاء على الترجمة وقابلية لها . وليس ذلك لصعوبة اسلوبه ووعورة الفاظه وخفاء معانيه ، وانما سبب ذلك بلوغ اسلوبه في اللغة العربية حد الكمال وغاية الإتقان ، مما يجعل التنصدي لترجمته الى اي لغة اخرى مقصراً في ادائه مهما أوتي من القدرة والتمكن . ان الكلمات مرصوفة فيه رصفاً كأنه السحر الذي يجعلها تتجاوب في النفس تجارب الاصداء في الوادي الفسيح فتكشف للبصيرة عن آفاق بعيدة كبرى وتخلق في الفكر حماسة تسمو به فوق هذا العالم . فما في اسلوبه من قوة ومتانة ، وما في تمييزه من القدرة على إيصال المعاني عن أقرب طريق ، وما في تشبيهاته والصور التي ترسمها من وضوح ، وما في الإحساسات التي تثيرها من عمق ، وما في القصص التي تروها من روعة - كل اولئك يجعل من المستعصي نقله الى اي لغة ، فلا تستطيع الترجمة معها بلغت من قوة الإتقان ان تحتفظ بإيقاع الشّوَر الموسيقي الأسر ، ولا يستطيع الغربي ان يدرك شيئاً من روعة كلمات القرآن وقوتها ما لم يكن متمكناً من اللغة العربية وآدابها فيستمع الى مقاطع منه مرتلةً بلفته الاصلية .

ان كل آية من القرآن موضوعة لغرض وتؤدي الى غاية . فهي إما ان تقرر عقيدة او تأمر بصلاة او تسنّ قانوناً او تندّد بعمد او تبشر بنصر او تنظم عبادة او تنصّ على مبدأ او تعلم حكمة او تمنع عادة او تروي قصة او تدعو الى موعظة او تحضّ على قتال . وفيه صور شتى من المنويات المتجسدة والأمثال المضروبة والرموز المملّنة . فهو بصور البخل والشحّ والتهرب من زكاة الاموال ومؤامرة الأغنياء لأكل حقوق الفقراء صوراً جميلة معبرة أجل ما يكون التعبير وأروع ما يكون المثل ،

للترهيب والترغيب . وكذلك يصوّر المعاصي تصويراً متجسداً متحركاً
تنخلع له القلوب وترتاع له الأفئدة في فيلم سريع خاطف معبّر في
جبروت وعظمة .

وحسب القرآن فخراً ان اللغة العربية اصبحت به لغة حضارة وبه
ايضاً استقبلت الامة العربية عهداً جديداً لا شبه له إلا عصر النهضة في
اوروبا . فقد تغلغلت لغة القرآن في أفكار الناس وعقائدهم ، وظلّ العالم
المتمدن بعد الفتوحات الاسلامية يفكر بمقالية القرآن ويكتب بقلبه
ويؤلف بلسانه ، فكان المفكرون والعلماء والفلاسفة في ايران وتركستان
وأفغانستان والهند والاندلس وصقلية ، فضلاً عن شمال افريقيا وبلاد الشام
والعراق ، لا يؤلفون كتاباً له شأن إلا باللغة العربية ، كما كانت هذه اللغة
أداة لكل ما 'نقل من علوم الفرس والهند واليونان .

والقرآن ليس كتاباً فلسفياً ، فلم تكن الفلسفة بمعناها المألوف من قضاياها
التي 'يعنى بها ، وإنما قضيته الاساسية ان يحرر عقل الانسان وتفكيره
ويحطم الأغلال المتراكمة الموروثة عن الأجيال الماضية والتي عزلت العقل
عن تفكيره والقلب عن إحساسه . فهو يخاطب العقل ويدعوه الى التأمل
والتفكير كما يخاطب القلب والضمير والوجدان ويهزّ المشاعر والإحساس .
جاء القرآن ينبّه العقل من سباته ويمجّده ويدعوه الى التفكير في خلق
السموات والارض ، والإيمان بآله واحد فاعل خالق مختار ، على سبيل
الاستدلال الضروري من الاثر على المؤثر ومن الإتيان والنظام والتدبير على
المنظم المدبر المتقن .

اجل ان القرآن يقدر العقل الحر والتفكير الجريء وينمى على
التقاليد الجامدة والمعتقدات الموروثة ، فقد انكر على القوم محاكمتهم
آباءهم فيها بغير علم ولا هدى ولا كتاب مبين ، وجادلهم بالتي هي احسن .
وكم اشاد القرآن بالحكمة ولفظ انظارهم الى احداث المعالم وحشمهم على

التفكير فيها . وبذلك فقد تبلورت الحقيقة الانسانية عند العرب وعاد اليها اعتبارها بعد أن قضى القرآن على الأسباب والعوامل التي جمحت روح الخلق والابداع عندهم . لقد اكد القرآن وحدة الله وكرامة الانسان وقوة عقله وسلطانه على جميع الموجودات . وسيكون لذلك كله نتائج خطيرة بعيدة المدى في تاريخ الفكر الاسلامي خاصة والفكر الانساني عامة .

والقرآن يدعو الى اسهل العقائد واقلها غموضاً وابعداً عن التقيد بالمراسم والطقوس واكثرها تحرراً من الوثنية والكهنوتية . فقد ابطال القرآن سلطان الأحرار والرهبان والوسطاء بين العبد والرب ، ولم يفرض على الانسان قرباناً يسمى به الى المحراب بشقاعة من ولي او متسلط او صاحب قداسة مطاعة . فلا ترجان بين الله وعباده يلك التحريم والتحليل والغفران ويقضي بالحرمان او بالنجاة . فالخطاب في القرآن انما يتجه الى عقل الانسان حراً طليقاً من سلطان الهياكل والمماريب وسلطان كهانها وسدنتها . وكل هذا من شأنه ان ينمي في الفرد الاحساس بالمسؤولية ويفتح لضميره منفذاً واسعاً الى الألوهية يربطه بها ربطاً مباشراً محكماً يرفع كل حَجَرٍ على وجدانه وتفكيره ويقيم له صومعة في اعماق نفسه لا حدود لها غير حدود الكون بما وسع من سموات وارضين .

والقرآن ايضاً يبعث في النفوس السليمة مشاعر القوة والعزة والكرامة ، فليس بين الكتب التي توصف بالقداسة وتنسب الى السماء كتاب كالقرآن يدعو اتباعه على الدوام الى ان يكونوا اعزة اقوياء . ولم يفلح في هذه الدعوة كتاب آخر كما افلح القرآن . لقد علم القرآن اتباعه ان يواجهوا الحياة بواقعية ورباطة جأش لا مثيل لها في الأديان الاخرى وحشهم على الاقبال عليها والزهد بها في آن واحد في توازن مدهش لا تفريط فيه ولا افراط شعاره ما اعظم الدين والدنيا اذا اجتمعا . وبمعشهم الى التوسع الخير الكريم توسعاً كان اعجب ما شهده التاريخ كله .

واذا لم يكن القرآن كتاباً فلسفياً فليس معنى ذلك انه لم يكن ذا أثر فعال حاسم في تطور التفكير الفلسفي . ان القرآن ليس فيه نظرية محددة واضحة في طبيعة الله والكون والحياة ... على نحو ما نجد في كتب الفلسفة ، لكنه يحتوي في نفس الوقت على طائفة من الافكار والآراء تتصل بالله والكون والحياة ... ان لم تكن فلسفية بالمعنى الاصطلاحي فمن الممكن جداً ان توجه الفكر الفلسفي وجهة معينة خاصة ما كان لنتجه اليها لولا القرآن . فكل مفكر ، وكل عالم ، وكل فيلسوف سيحسب حساباً للقرآن في كل ما يقول ويكتب . ومن هنا فان القرآن سيكون محوراً لحركات شتى . فهو بمثابة المولد الكهربائي الذي يحرك ويشير النشاط . لقد كان العمود الفقري للأمة الاسلامية كلها . فكل عناية المسلمين كانت متجهة اليه حفظاً له وحفاظة عليه وتطبيقاً لتعاليمه ، فقد درسوه جملة جملة ، وكلمة كلمة ، وفي بعض الاحيان ، حرفاً حرفاً ، بغيرة وتقوى وورع لا نظير لها بين المتقين في النصوص الدينية ، فأعد هذا التحليل نفوسهم لتعريبات المناطق وتحليلات الفلاسفة وبراهينهم . في ظله نشأت العلوم الاسلامية المتنوعة ومن اجله قامت . فقد شغلت الدراسات القرآنية العالم الاسلامي من اقاصم الى اقاصم وكانت علوم القرآن اول تأليف في الاسلام . فمنه - لا عن المذاهب الفلسفية - صدرت كل فرقة ، وفي سبيل فهمه قام كل مذهب . انه كالتاق قامت عليه الفروع وامتدت الاغصان ، او كالشمس دارت من حولها الكواكب .

هذا والقرآن لم يُفهم فهماً جيداً من قِبَل العرب جميعاً رغم انه قد جاء بلفظهم . إذ يشترط فيمن يتصدى لتفسيره اشياء كثيرة لا تتوفر لكل انسان . فأولاً يجب التمكن في اللغة وآدابها ومعرفة عادات العرب في اقوالهم وافعالهم معرفة واسعة . كذلك يجب معرفة ما يسمى بأسباب النزول ، اي المناسبات التي وردت فيها الآيات والأسباب التي دعت

اليها ، اذ ان القرآن « نزل مُنْجِئاً » على حد التعبير الاسلامي ، اي على دفعات استمرت ثلاثاً وعشرين سنة هي عمر الدعوة الاسلامية . وُيَشْرَطُ ايضاً فيمن يريد تفسير القرآن معرفة الناسخ والمنسوخ . ففي القرآن آيات تُقْرَأُ ولا يُعْمَلُ بها منسوخة بآيات اخرى ابطلتها . ذلك بأن القرآن لم يَحْتِثْ عادات العرب القبيحة دفعة واحدة بل عمد الى التدرج في الأمر والنهي بحسب امكانيات العرب وحاجات الدعوة وما يطرأ على المجتمع الجديد من ظروف وأحوال . فقد اباح القرآن - وبتمهيد ادق اضطر الى ان يبيح - اشياء في اوائل عهد الدعوة لم يلبث ان ان حرّصها بعد تمكن الدين في النفوس . فاذا لم يكن دارس القرآن على علم بالناسخ والمنسوخ اخطأ في فهم اصول العقيدة فضلاً عن الفروع . وهناك من يشترط لفهم القرآن ايضاً الاحاطة بالعلوم الحديثة والرسوخ فيها لانه لا يخلو من الاشارة الى بعض ظواهر الطبيعة والتنبيه على بعض الحقائق التي لم تكن معروفة في العصور القديمة .

وما يزيد في صعوبة فهم القرآن اخيراً اننا نجد فيه نوعين من الآيات ، ففي القرآن آيات بينات تؤلف القسم الأكبر منه ، وآخر متشابهات ، وهي قليلة العدد نسبياً . والقرآن نفسه يعترف بذلك : « هو الذي انزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن ام الكتاب وأخر متشابهات . فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله » . ففيه مثلاً آيات يفيد ظاهرها الجبر : « والله خلقكم وما تعملون » ، وما تشاؤون إلا ان يشاء الله ، « وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى » ، « ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة » ، « انك لا تهدي من أحببت ولكن الله يهدي من يشاء » ، وهو أعلم بالمهتدين » الخ . وهناك آيات اخرى يفيد ظاهرها الاختيار : « كل امرئ بما كسب رهين » ، « ومن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر » ، « لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت أيديكم » ، « إنا هديناه السبيل إما شاكراً وإما

كفوراً» . كذلك يجد المرء فيه آيات تؤكد التنزيه المطلق لله : « ليس كمثل شيء » ، « لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير » . لكنه يجد أيضاً في مقابلتها آيات ربما تشعر بالتشبيه والتجسيم : « الرحمن على العرش استوى » ، « يد الله فوق أيديهم » ، « ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام » ، الخ .

وليس لنا ان نأسف لوجود هذه الصعوبات وأمثالها في القرآن ، بل يجب ان نفتبط بها . فلقد كانت في الحقيقة نعمة على التفكير الاسلامي ، لأنها بتحدثها العقول والأفهام ستكون تربة خصبة جداً مؤاتية للخلق والابتكار ، لأن العقل أشد ما ينشط في الصعوبات والمعضلات والغوامض ، ولا سيما اذا كان ذلك في مجتمع صحي سليم . وهكذا فسيكون للقرآن تأثير وأي تأثير في توجيه التفكير في بلاد الاسلام وسيكون منطلقاً لحركات عقلية جديدة هي وليدة القرآن والتفكير في القرآن والرغبة في فهم صعوبات القرآن ، وإزالة ما عسى ان يكون فيه من غموض وإيهام ؛ كيف لا وهو بحكم العقيدة الاسلامية كلام الله ، والله لا يتناقض ولا يمكن ان يكون في كلامه اختلاف ؛ ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً . وهذه الحركات العقلية الجديدة ستكون مدينة في الدرجة الاولى وقبل كل شيء - لا لليونان ولا للسريان ولا للمترجمين محترفين - بل لانتفاضة محمد ، ولهذه الانتفاضة وحدها . فالأمم انما تنمو من باطن كشأن الكائن الحي لا كالبلوريات والأجسام الجامدة التي تتكون بالتراكم والقرسب من خارج .

والقرآن يتطلب من أتباعه الإيمان بآله واحد لا شريك له والخضوع لإرادته والإسلام له . ويجب ألا نفهم من ذلك الخضوع خضوع العبيد ، وإنما يجب ان نفهم منه انقياد الذات انقياداً حراً كله ثقة وإيمان . ولقد أطلق النبي على هذا الانقياد الإرادي كلمة (إسلام) . ويقول عليه السلام

بهذا الصدد انه أمر ان يكون اول الخاضعين لإرادة الله والمسلمين له . هذا من ناحية ، ومن ناحية اخرى ، ان الخضوع المطلوب في الإسلام انما هو ان يخضع المرء لله وحده لا لأحد غيره ، لأن الإسلام يفرق بين الخضوع لله والخضوع للبشر ، وينظر إلى هذا الخضوع الأخير على انه ضرب من الشرك يجب الاحتراز منه .

وليس الإسلام مجرد مجموعة من العقائد والعبادات والأخلاقيات ، انه نظام شامل للحياة وأصول الحكم وقوانين المعاملات والحقوق الدولية وترقية خيرة لطاقات الانسان ووجدانه ، انه دين ودولة وفلسفة في الحياة .

ولقد اقام محمد هذا النظام الشامل على ما كان هناك من خواء روحي يعانيه اناس انهكهم الفقر وأضنام الشقاق والنزاع ، فلبأ الى خيالههم وإلى مخاوفهم ومشاعرهم وخاطبهم على قدر عقولهم ، وبعث فيهم إيماناً وأملأ حبباً اليهم الموت وجعله أمراً مألوفاً لديهم ، واقام فوق اليهودية والمسيحية ودين بلاده القديم ديناً سهلاً واضحاً قوياً وصرحاً خافياً قوامه البسالة ، والعزة القومية والمساواة . فلا فضل لعربي على عجمي إلا بالتقوى ، وليس بين الأخوين رجحان لغير ذي عمل راجح في ميزان الخير والصلاح ، والمسلمون تنكافأ دماؤهم ، ويسعى بذمتهم ادناهم ، وهم يد على من سواهم . فكان الفقير منهم - فضلاً عن الغني - يسير فخوراً معتزلاً بأنه ابن الأمة العظيمة ، وكان في قرارة نفسه يعد ذاته واحداً من سادة العالم وحكامه . فكيف لا ينتفض انسان كهذا الانسان .

ان العرب ينفردون بميزة لم تتوفر لغيرهم هي ان يقظتهم القومية افترنت برسالة دينية ، ولعل الأدق ان نقول : كانت هذه الرسالة تعبيراً عن تلك البقطة . فالاسلام هو بحق خير مفسح عن بقطة العرب ونهضتهم . لقد جاء بلغتهم ولبى حاجات بيئتهم ووجد شخصيتهم واصطبغ بعقريتهم

وامتزج بتاريخهم ودمج فيهم اللفظ بالشعور والفكر ، والتأمل بالعمل . فهو خلاصة ما في الشخصية العربية من قيم ومثل . ولهذا استطاع محمد في جيل واحد من الزمان ان ينتصر في مئة معركة ، وفي قرن واحد ان ينشئ دولة عظيمة ، وان يبقى الى يومنا هذا قوة مؤثرة في سير الأحداث ومصير الانسانية ، وان في هذا الانتصار المعجيب لعظمة لا تقبل عما نجده في قصص ابطال الملحم وصناع الخوارق ! ولو تجرد المرء من كل هوى مع الاسلام أو عليه ونظر الى الامور نظراً موضوعياً خالصاً - وهو امر صعب ولكنه ليس مستحيلاً - لأدرك ان الاسلام كان مبعث نهضة فكرية عظيمة شاركت في تجربة البشر الفلسفية والعلمية والحضارية مشاركة إيجابية فعالة واسهمت في تطور الوجدان الانساني في الشرق والغرب ، فصار نتاجها جزءاً لا يتجزأ من تراث النمو العقلي والعاطفي في الناس . وكذلك لو تجرد المرء من كل هوى مع الاسلام او عليه لتحقيق ان العصر الذي ظهرت فيه هذه الثورة كان من اغنى عصور التاريخ في شرف النفس والضمير وفي المشاعر الحية المخلصة . فلا يجوز لأحد ان يتحدث عن الرقي الانساني دون ان يذكر الإسلام ، بينما هو يذكر الاغريقية والرومانية واليهودية والمسيحية وحق البوذية ، ويقف عند ذلك . فاذا تحدث عن الإسلام فافان يتحدث عنه حينئذ باعتباره دين النكاح والطلاق وتعدد الزوجات وغير ذلك من السخافات والترهات التي لا يدل التعلق بها إلا على السطحية والضعالة والمعجز عن القوص على المعاني والنفاذ الى الأعماق .

وما كان الإسلام ليصبح احد اديان العالم الكبرى - وبسرعة مذهلة - لو لم يتمتع بما هو عميق ومناسب وخاص لجميع الناس واصنافهم وحالاتهم ولكل مكانة وقدرة ومزاج . انه ذو صلة عميقة بتشعب الإنسانية الذي لا حدود له ، وكان ينقل الى معتنقيه الجدد حقوقاً متساوية مع حقوق الفاتحين . وهو يعرض نفسه بلا اكراه على جميع الافراد والطبقات والامم

فلم يكن كالدين اليهودي مقصوراً على شعب بعينه أو على الأحرار في أمة بعينها ، كما كانت الشعائر الرسمية في روما وبلاد اليونان في الماضي وكما هو الحال اليوم في بلاد الهند ، فهو إذ ينظر الى الناس جميعاً بحسب اعمالهم لا بحسب انسابهم وطبقاتهم يمكن المساواة التامة الاساسية بين جميع بني الإنسان . وقد وهب البائسين والمعذبين والمحرومين والضعفاء فضيلة الرحمة التي لم يكن لهم بها عهد من قبل ، كما وهبهم العزة والكرامة التي ترفع قدرهم ، وأضاء حياتهم بما يبعث فيهم من أمل في نيل رضوان الله . واوجب على الاغنياء مساعدة الفقراء وجعل في اموالهم حقاً معلوماً للسائل والمحروم ، فلا يملك المسلم حق التصرف المطلق في ملكه ، بل عليه ان يؤدي حساباً للجماعة كي يحترم حقوق الله ، ووعد حق اولئك الذين ذهبوا في المعاصي الى حد الشطط بالعفو عنهم ونهاهم عن ان يقنطوا من رحمة الله . واما العقول التي اقلقها طول البحث في المشاكل المعقدة كمشكلة أصل الحياة ومصير الانسان ... فقد جاءهم بمجموعة من العقائد البسيطة التي توافقت العقل السليم والبعيدة عن تعقيد الفلسفة ، بحيث تستطيع اكثر النفوس سذاجة ان تجد فيها الراحة والعزاء . وعهد الى الفراغ الخلقي والحنوء الروحي الذي خلفته الوثنية المتحضرة ، والى العالم الذي انتهكته القوة والوحشية والظلم ، فجاءهما بالآمال والعزائم والمثل العليا وبالإحلام ايضاً . نحن لا ننكر ان كثيراً من الحكام المسلمين قد خاصموا واغتصبوا واستبدوا وألبسوا مطامعهم لباس الدين ، ولكن ذلك ليس من مقاصد الإسلام ، بل لعل ذلك قد عاق انتشار الاسلام ، او على الأقل كان من اشد عوامل الإنشقاق فيه .

ويجب على كل مسلم ان ينتقد من شاء وما شاء ، لا حباً بالنقد بل لينتظم شأن الناس ويعم التفاهم بينهم . فكل مسلم مكلف بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بكل وسيلة ممكنة حتى لا يكون استبداد ولا تكون أثرة . بل ان الاسلام ليجعل من الأمر بالمعروف والنهي عن

المنكر معياراً لخير الامم : « كنتم خير أمة أخرجت للناس ، تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله » . وقد لعن اليهود إذ اضاعوا هذا المبدأ فقال : « لعن الذين كفروا من بني اسرائيل على لسان داود وعيسى بن مريم » ، ذلك بما عصوا وكانوا يعتدون . كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه ، لبس ما كانوا يفعلون ! ، وجعل الانسان في خسر « إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وتواصوا بالحق وتواصوا بالصبر » .

وهكذا ففي فترة قصيرة من حياة انسان انتفضت أمة ولاح مثل أعلى وأنشء دين ، في أرض قفر وواد غير ذي زرع . وقد اكتملت لهذه الانتفاضة البذور الأولى لجميع الاتجاهات التي لا بد منها لنظام ثقافي ومذاهب فكرية وحضارة جديدة عديدة ، وستأخذ هذه البذور المباركة في النمو والازدهار تبعاً للعوامل الداخلية التي تضطرم في البيئات الاسلامية المختلفة وبما ينضم اليها من روافد خارجية تغذيها وتمدها بدم جديد . ولن تزال كذلك حتى ترتفع ساقها وتؤتي ثمارها يافعة في صورة مدارس وجامعات تنشط في بغداد والقاهرة وقرطبة وصالرنو الخ .



ومن الدين الى التفلسف إن هي إلا خطوة واحدة ، لا سيما اذا كان ديناً كالإسلام الذي رأيناه كثيفاً بالمعاني ، جيتاشاً بالقيم والمثل ، متفجراً بالطاقات والخوافز . فالدين أبداً كان لا يخلو من بذور التفكير الميتافيزيقي ، او هو - على حد التعبير الجميل لأشبنغلر (Spengler) في كتابه (انحلال الغرب) - « إنما الدين ميتافيزيقا 'معاشة' » ^(١) . فالفلسفة تنشأ دائماً في أحضان الدين ، او على أثر الإيمان بالدين ، على ما يذكر دركام في كتابه

(الصور الاولى للحياة الدينية) وكما أثبت ذلك أيضاً سبوز في الفصل الأخير من الجزء الاول من كتابه (فلسفة) . ويؤيد هذا ما نراه من ان الفلاسفة في الدور الاول من أدوار فلسفتهم إنما يستعملون المصطلحات الدينية ويتكلمون لغة الدين (او التصوف) . وقد كتب برغسون صفحات رائعة في هذا الموضوع في كتابه القيم (ينبوعا الاخلاق والدين) .

والواقع ان الحدود غير واضحة بين الفلسفة والدين ، بل هناك تداخل مستمر بينهما ، حتى ليزهد احد فلاسفة الحضارة في الوقت الحاضر الى ان « التمييز بين النظرة الكونية الدينية وبين النظرة الكونية الفلسفية تمييز سطحي تماماً . فالنظرة الكونية الدينية التي تسعى لفهم نفسها فكرياً تصبح فلسفية ، كما هي الحال عند الصينيين والهنود . ومن ناحية اخرى فإن النظرة الكونية الفلسفية ، اذا كانت سميقة حقاً ، فإنها تتخذ طابعاً دينياً^(١) . ويعبر اشفيتسر عن ذلك بطريقة اخرى عندما يربط بين الدين والاخلاق فيقول ان « في كل عبقرية دينية يحيا مفكر اخلاقي ، وكل اخلاقي يتفلسف بعمق حقاً هو صاحب دين على نحو أو آخر^(٢) » . يضاف إلى ذلك ان كثيراً مما يُعد في عصر من العصور تابعاً للفلسفة قد يعد في عصر آخر تابعاً للدين . والعكس صحيح أيضاً . فعقيدة الخلود التي هي حقيقة فلسفية عند افلاطون إنما نُسبت الى الدين وحقائق الايمان عند الفزالي ، بل ان فكرة الألوهية نفسها التي هي من أهم قضايا التفكير الفلسفي ، لم تكن في الأصل سوى مجرد فكرة دينية ، ويزهد الكثيرون إلى ان الاساطير الدينية والحرافات السحرية ، كانت الأصل في نشأة التفكير الفلسفي .

وهكذا يكون من غير الممكن ان نلغي من قائمة التفكير الفلسفي

١ - ألبرت اشفيتسر : فلسفة الحضارة ، صفحة ١٣٩ - ١٤٠ .

٢ - المصدر السابق صفحة ١٣٣ .

تلك الفلسفات التي مزجت بين النظر العقلي والايان الديني ، لأث
 الفيلسوف كثيراً ما يتسلل الى صميم تفكيره العقلي نفثات من الايمان
 الديني تبعث فيه الدفء والحرارة . فالدين في هذه الحالة يتدخل في جهد
 الفيلسوف لفهم معنى الكون وسر الوجود وغاية المصير . فليس في
 استطاعة الفيلسوف ان يستغني عن الدين أو أن يقف منه موقف الحياد ،
 ما دام من شأن الفلسفة ان تعنى بدراسة المشكلة الكلية الشاملة للوجود
 والفكر والحياة . وبهذه المثابة فان المشكلة الدينية تدخل في صميم
 الدراسة الفلسفية وتوفدها وتساعد على تفهم دينامية النشاط البشري نفسه .

وتاريخ الفلسفة نفسه شاهد على ما بين الفلسفة والدين من وشائج لا
 انفصام لها . قالوا ان فلاسفة كثيرين قاموا من بين رجال الدين (او
 علماء اللاهوت) ، فلم يكونوا مفكرين إنعزاليين يحترفون مهنة التفكير
 النظري وحده ، بل لقد كانوا منفتحين على جوانب اخرى من النشاط
 الحضاري . ثم ان كبار الفلاسفة كأفلاطون وارسطو وافلوطين والفارابي
 وابن سينا والغزالي وابن رشد وكنط الخ يعمدون الى ما حققه الوعي
 الديني للانسانية من ضروب التقدم فيقدونها افكاراً وخواطر ويحملون
 منها صرحاً عقلياً شامخ البنيان . واخيراً لقد كان الدين في اكثر الأحيان -
 ان لم يكن دائماً - متسلطاً على النزوع الميتافيزيقي لدى الانسان جاثماً
 فوقه ، فكان من نتيجة ذلك ان ظل هذا النزوع اسيراً لبعض المعتقدات
 الدينية الشعبية ؛ وهذا ما يفسر لنا تعثر الفلسفة وتأخرها والحروب التي
 قامت بينها وبين الدين ، ولن يتسنى لها ان تتقدم ما لم تتحرر - الى
 حد ما - من تلك المعتقدات التي يراد للفلسفة ان تسخر لها وتجرد
 للدفاع عنها والسير في ركاياها . وقد قلنا الى حد ما ، لان القطيعة
 غير ممكنة بين الفلسفة والدين كما اسلفنا ولأن (فلسفة الدين) لا تزال
 حتى في ايماننا هذه جزءاً لا يتجزأ من التفكير الفلسفي العام ، ولنا في
 برغسون وشيلر وسنتيانا ووليم جيمس اكبر شاهد وأعظم برهان .

واذا كان الدين كل هذه الأهمية ، وإذا كان الاسلام قد هباً للعرب
الحوافز التي لا بد منها لتفجير المقول بالطاقة الكافية لوضعهم في طريق
التفكير الفلسفي ، وإذا كان القرآن فيه من الصعوبات ما يتحدى التفكير
المعادي فضلاً عن التفكير الذي ينزع به الفضول منازع الشطط ؛ وإذا
كانت الخلافات والمنازعات التي أعقبت موت النبي عليه السلام قد أفاقت
من المشاكل ما لا حصر له ، منها الديني ومنها العقلي ومنها الاقتصادي
ومنها السياسي والأخلاقي والعسكري الخ ؛ وأخيراً إذا كان الاجتهاد في
الرأي وطلب العلم والتفكير في خلق السموات والارض فريضة على كل
مسلم ومسلمة - أقول إذا كان الحدث العظيم الذي تمخضت عنه الجزيرة
العربية في أواخر القرن السادس وأوائل القرن السابع لليلاد مشحوناً
بكل هذه الطاقات فلا نستغرب تلك الانتفاضة الهائلة التي نقلت العرب
من جزيرتهم وهزّت أقطار آسيا وأفريقيا وأوروبا ...



ثم ان ملكات الانسان الشورية واللاشورية مترابطة متماسكة يفتقر
بعضها الى بعض ولا يفني بعضها عن بعض ، وهي تتآزر جميعاً للقيام
بالعمل الواحد وتتجند للوصول الى هدف واحد ، حتى ان كل فاعلية يقوم
بها الإنسان تتطلب نشاطه كله . فالإنسان لكي يدرك أقل ملامح الوجود
وفهم أحقر الموجودات يجب ان يتوفر فيه خيال الشاعر ، وإيمان النبي ،
وتجربة العالم ، وإرادة الأخلاقي ، وتأمل الفيلسوف ، ودقة المنطقي ، وتحليل
الرياضي ، وإلهام المتصوّف ، وإخلاص العاشق ، ودأب المتعبّد ، وخضوع
المطيع .

ففي الإنسان فاعلية مستمرة من التنظيم تشمل مجال الشعور وما تحت
الشعور وتسهم في كل وجه من وجوه النشاط الإنساني ، عقلياً كان أو
غير عقلي ، إسهامها في وجوه فاعلياته الأخرى . وهذه الفاعلية الناشطة

تتأثر بشاغلنا واهتماماتنا واستعداداتنا ، فتجتمع بنا الى هذه الجهة او تلك تبعاً لما يشترط او وفقاً لما نحن مهتمون له ، حتى ليخيل لنا ان النشاط الواحد لا يتطلب منا اكثر من عامل واحد ، وما درينا ان عوامل متعددة اشتركت في الفاعلية الواحدة . لكن هذا الاشتراك لم يكن على مستوى واحد ولا على عمق واحد ولا على درجة واحدة ، فكان بعضها أظهر من بعض ، وبعضها أخفى من بعض ، وبعضها فيما بين ذلك ، حتى تشابه الأمر علينا ، فأخذنا المظهر دون الخبير ، وبهرنا الضوء فلم نر الظل ، وحسبنا التعقيد غاية في البساطة .

وهكذا فالوعي الديني لا يختلف في نشأته عن الوعي العقلي ، وان كل لحظة من لحظات التدبّر العميق يسهم فيها الإنسان ككل . فكلما ينبثق من وجدان واحد ، وبقتدي بمعايير المعرفة وقيم الحقيقة كإغذائه بنوازع القلب وأخيلة الروح ، ثم يتخذ بعد ذلك مظاهر شتى ، فيها الديني وفيها الأخلاقي ، وفيها العقلي ، وفيها الجمالي والفني الخ .



يخلص معنا من كل هذا ان جميع امكانيات الفلسفة والعلم والتصوف كانت متوفرة للعرب قبيل اتصالهم بأي لقاح أجنبي ، وبالتالي ان حضارة جديدة على الأبواب . فاللقاح الاجنبي لا يؤتي أكله في أرض موات . فهذا نبئهم قد انطلق انطلاقته ، وهذا كتابهم فيه من الصعوبات ما يتعدى عقولهم ، وهذا دينهم يوفر المناخ الملائم لمخاطر التفكير . فنطق الاشياء يقتضي إذن ان تشهد شبه الجزيرة العربية حركة فكرية لا كالحركات ، وحدثاً حضارياً لا كالأحداث ، وانقلاباً شاملاً في المعايير والمثل والأهداف قل ان تجود بمثله الآباد .

الفصل الثاني

العوامل الدينية لنشأة الفكر الاسلامي

توفي النبي عليه السلام ولم يستخلف احداً من بعده . فمن يخلفه ويكون
إمام المسلمين ؟

سؤال هام جداً لا بد من الاجابة عنه لأغراض الدين والدنيا .
فالخليفة هو إمام المسلمين ورئيسهم ، انه يجمع في شخصه السلطينة الدينية
والزمنية في آن واحد . لذلك ستكون الاجابة عن هذا السؤال معقدة ،
وستتضارب فيها الآراء وتعارض ، ولكنها ستلقي جيباً في ان تجد لها
دعائم من الدين . فالدين هو مبرر وجود هذه الجماعة .

سؤال يُطرح لأول مرة في مجتمع صحي سليم اكتملت له جميع عناصر
النمو يريد ان يستأنف السير وحده بعد موت زعيمه . ان الصدمة قوية
حقاً ، ولكن لا خطر على الدعوة بعد الآن ما دام النبي قد ارسى قواعد
المجتمع الجديد وهيا الاشخاص الذين سيخلفونه ، فقد أنجبت الدعوة كثيراً
من هؤلاء الاشخاص .

ان المشاكل اذا ثارت في المجتمع السليم المتكامل تنشط له ودفع لمجلته
وشعد لمواهب افراده وتعبئة لطاقتهم وإمكاناتهم . وهذا كله إيمان

بمولد عقلية جديدة ستمخض عنها الاحداث . فالمشاكل في هذه الحالة
 دليل المجتمع الصحي ، انها نبض الحياة فيه ، وكلما اشتد إلحاحها اشتد
 نبض الحياة . اجل ، ان البيئة الخصة بالمشاكل هي في نفس الوقت وبنفس
 المقدار خصبة بالتفكير . نحن لا ننكر ان المشاكل التي ثارت في المجتمع
 الاسلامي الاول كان لها طابع ديني وسياسي ، فقد جرّت اليها خلافات
 حول الإمام (الخليفة) وشروط الإمامة ومن هو أحق بها وأهلها الخ .
 لكن هذا لا اهمية له وإنما الذي له كل الاهمية ان كل خلاف من هذا
 القبيل من شأنه ان يجرّ المتخلفين فيه الى محاولة كل فريق تصويب رأيه
 يجذب نصوص العقيدة اليه وتأويلها بحسب فهمه لها . وهذه الخلافات
 وإن اعطاها باحث التاريخ الطبيعة الدينية والسياسية فهي من وجهة نظر
 مؤرخ الحياة الفكرية ، ذات أثر كبير في تغيير مجرى التفكير على تعدد
 صورّ وقباين اشكاله ، لأن من المتعذر وضع حد لأثار الحوادث وقصرها
 على بعض نواحي الحياة دون بعض . والأوصاف التي تُمطى للأحداث
 بأنها دينية او عقلية او اجتماعية او سياسية او اقتصادية .. إنما الفرض
 منها تنظيم البحوث وتسهيل معالجتها . وعلى كل حال ان الزمان كقبيل
 بعد ذلك بنخلها وتنقيتها وتفريقها من مضمونها الديني وملابسها السياسية
 والاجتماعية بقدر الامكان ، فيبقى من كل ذلك شذور كشذور الذهب
 تنمو وتنمو على قانون خاص ومنطق مرسوم يصدق قليلا او كثيراً
 ويتفاوت في دقته بقدر تشابك الحوادث الانسانية وديالكتيكاتها وصعوبة
 إخضاعها للمعادلات الرياضية . فليس في الامر هنا قانون بالمعنى الدقيق
 للكلمة ، وإنما هي احتمالات تقريبية تتفاوت في رجحانها . ماذا اقول !
 حتى القوانين الطبيعية اصبحت يُنظر اليها اليوم على انها قوانين احصائية
 تقريبية ولم تَمُدّ لها صفة الاطلاق والصرامة التي للقوانين الرياضية . بل
 ان القوانين الرياضية نفسها لئن كانت توصف بالدقة والصرامة فما ذلك
 إلا لأنها تحليلية لا تأتي بحديد . انها تعريفات وحدود ، وبتميز اصطلاحي .

أدق ، انها تحصيل حاصل (Tautologie) . فاذا كانت الاحتمالية والتقريبية قانون الاشياء الطبيعية ، فأحرى بها ان تكون قانون الشؤون الانسانية .
حسبنا هذا الاستطراد الذي سنعرض له بتفصيل وافٍ في كتابنا التالي^(١) ،
فلنعد إلى ما كنا فيه .

عندما توفي النبي عليه السلام قام النزاع حول خلفه . وكان هذا النزاع أعظم خلاف بين الأمة « إذ ما 'سل' سيف في الاسلام على قاعدة دينية مثل ما 'سل' على الامامة في كل زمان » كما يقول الشهرستاني^(٢) . فقال الانصار للهاجرين : « منا امير ومنكم امير » . واتفقوا على رئيسهم سعد بن 'عبادة الانصاري . فاستدركه ابو بكر وعمر في الحال بان حضرا سقيفة بني ساعدة ، وقبل ان يبدأ الانصار مبايعتهم لسعد مدّ ابو بكر يده الى عمر فبايعه وبايعه الناس وسكنت الفتنة باعجوبة . والحق ان بيعة ابي بكر كانت فلتنة جرت بسرعة ودون تدبّر ، فمن بايع احداً دون مشورة المسلمين يجب ان يُقتل مآ^(٣) .

وانما سكنت الانصار عن دعواهم لرواية ابي بكر عن النبي عليه السلام انه قال : « الأئمة من قريش » . ولما عاد ابو بكر الى المسجد انثال الناس عليه وبايعوه عن رغبة ، سوى جماعة من بني هاشم وابي سفيان وعلي بن ابي طالب الذي كان منهمكاً بتجهيز النبي ودفنه وملازمة قبره من غير منازعة ولا مدافعة .

وقد سار ابو بكر في حكمة سيرة مثالية طيبة لم تدع مجالاً لشكاية شاك او معارضة معارض . فلما احس بدنو اجله أوصى بالخلافة لعمر بن

١ - التفسير الحضاري للفلسفة الاسلامية .

٢ - الملل والنحل ، ج ١ ، ص ٢٤ .

٣ - انظر المصدر السابق نفس الصفحة .

الخطاب ، فكان كسلفه رعايةً لمصالح المسلمين وحديثاً عليهم ووفاءً بحقوقهم حتى 'سمي الفاروق' . ولما اشرف عمر على نهايته عين مجلساً يتألف من ستة أعضاء من خيرة الصحابة لانتخاب خلف له ، فوقع الاختيار على عثمان بن عفان . ولم يحدث في عهد ابي بكر وعمر شيء ذو بال يُفجّر الصراع العقلي الذي همنا هنا . فكل شيء كان يجري على ما يرام ، لكن الوضع بدأ يتغير على عهد عثمان . فقد كان هناك نفر قليل من المسلمين غير راضين عن استخلاف ابي بكر وعمر ، اذ كانوا يريدون علياً لأنه من آل بيت النبوة . غير أن استقامة الحكم ونزاهته ايام ابي بكر وعمر لم يتركاً لهذا النفر القليل حجة يبررون بها عدم رضام عنها ويشيرون الشكوك حول عدالتها . إلا أن هذه الحجة قد توفرت لهم الآن . فبعد ان اتفق المسلمون علىبيعة عثمان رضي الله عنه وانتظم الأمر واستمرت الدعوة في زمانه وكثرت الفتوح وامتلا بيت المال وعاشر الخلق على احسن خلق وعاملهم بأبسط يد^(١) ، ثارت الفتنة في البلاد لأن اقاربه من بني أمية كان لهم الحكم والسلطان ، فركبوا المهالك وجاروا على المسلمين . وأخذت عليه احداث سببها كلها بنو أمية ، ولم تسكن هذه الفتنة بعد ذلك^(٢) .

تلك كانت دفعة من المشاكل قامت في مجتمع صحي سليم . يضاف إليها تلك الصدمة التي أحدثتها مصرع عثمان في مشاعر المسلمين ، مما شأنه ان يشحذ الطاقات ويستحث الخطى .

وهاك دفعة اخرى من المشاكل تهز المجتمع الجديد من القواعد وتتوالى مراعاة بما يكفي لقيام المدارس في مذاهب الفكر والعقيدة . لقد كانت الهزات التي تحدثها المشاكل قبل الآن أقل من أن تضع الفكر الاسلامي

١ - الملل والنحل ، ج ١ ، صفحة ٢٦ .

٢ - نفس المصدر والصفحة .

في طريق اصحاب المدارس . اما الآن فأكبر الهزات ستعقبها هزات وسنرى المشاكل تترى لتفجر طاقات كانت كامنة حتى عهد قريب ، كالنار وقعت على مشيم .

والحق ان المدارس الفكرية في الإسلام إنما تدين لعلّي بن ابي طالب وعهده . فإن حال التورم وعدم الاستقرار التي يتسم بها المجتمع الإسلامي في زمان علي - وهو مجتمع صحي سليم كما تقدم معنا - كان احد العوامل الحاسمة التي وضعت المسلمين في طريق قسادة الفكر وأصحاب المذاهب وجعلت منهم امة في الطليعة . فالفترة التي امتد فيها حكمه كانت من اخطر الفترات التي مرت بها العالم الإسلامي . ولولا ان المجتمع الذي ثارت فيه هذه المشاكل مجتمع صحي سليم لأطيح به بسرعة . لكن المشاكل التي ثارت فيه بدلاً من ان قاطيح به كانت من أهم عوامل بنيائه (١) .

ففي زمان علي كان خروج طلحة والزبير الى مكة ، ثم حل عائشة الى البصرة ثم نصب القتال معه ، ويعرف ذلك بحرب الجمل . فأما طلحة والزبير فقد رجعا وثابا ، وأما عائشة فكانت محمولة على ما فعلت ثم ثابت بعد ذلك ورجعت . ولكن الخلاف الأكبر الذي كانت له ذبول ومضاعفات لا تزال حتى اليوم تنعم بخيراتها او نتلظى بنارها فإنما هو الخلاف بين علي ومعاوية وما نتج عنه من معركة صفين ومخالفة الحوار وحملهم علياً على التحكيم ومفادرة عمرو بن العاص ابا موسى الأشعري . وكذلك ظهر في زمانه الضلالة في حقه مثل عبدالله بن سبا وجماعة معه . ومن الفريقين ابتدأت البدعة والضلالة ، وصدق فيه قول النبي ﷺ : يهلك فيك اثنان : محب غالٍ ومبغض قالٍ ، (٢) .

١ - يجب ان نذكر دائماً ان المشاكل والهزات في المجتمع الصحي السليم عامل تقوية وبناء ، ولكنها في المجتمع المهرىء عامل تهديم وتخريب والخلال .

٢ - الملل والنحل ، ج ١ ، صفحة ٢٧ .

وهكذا ، فبعد توبة طلحة والزبير وعائشة انتصب معاوية زعيم بني امية وحاكم سوريا . فتمرّد عليّ عليّ بحجة الأخذ بنار عثمان فكانت له معه وقعة صفين الشهيرة التي لم تسفر عن انتصار احد الخصمين علي الآخر ، فحُصِّلَ عليّ علي التحكيم كما حُمل علي قبول ابي موسى الاشعري ممثلاً له ، وهو رجل فيه غفلة فضلاً عن انه رجل هين لئلا يمنح للسلم بأي ثمن ، لأن اتباع علي كانوا قد سُموا القتال . لقد كان عليّ يريد عبد الله بن عباس ممثلاً له ، فهو كفؤ لعمر بن العاص داهية العرب ممثل معاوية . فسارت الأمور علي غير ما يرجو عليّ لفظة ابي موسى ودهاء عمرو ، فازيح عليّ عن الخلافة و"قتل بعد ذلك بقليل كما هو معروف .

وقد كان هذا التحكيم وبالاً عليّ عليّ ، فيه فقد طائفة من خاصة اتباعه . فهو بحكم الشرع امير المؤمنين وخليفة المسلمين ، لا ريب في ذلك ، فكيف قبل بالتحكيم ؟ ان مجرد قبوله به يثير الشك في شرعية حكمه ، فلم يعد له حق في خلافة المسلمين . وهؤلاء المنشقون الذين خرجوا عليه بعد ان كانوا أشد الناس اخلاصاً له ومنافعة عنه وتعلقاً به هم الخوارج ، ويقال لهم النواصب ، جمع ناصي ، وهو التالي في بغض علي بن ابي طالب ، وهم اول فرقة في الاسلام .

والخوارج اهمية كبيرة جداً في تطور الفكر الاسلامي . وم طوائف كثيرة تختلف فيما بينها في بعض التفاصيل ، لكن يجمعهم القول بالتبري من عثمان وعليّ ويقدمون ذلك علي كل طاعة ، ويكفرون اصحاب الكبائر ، ويرون الخروج علي الإمام إذا خالف السنة حقاً وواجباً^(١) .

منهم المحكمة الأولى، وهم الذين كان خروجهم في الزمن الأول حين جرى امر التحكيم . وقد جوزوا ان تكون الامامة (الخلافة) في غير قریش ، بل لقد جوزوا الا يكون في العالم إمام أصلاً ، وان احتيج اليه فيجوز ان يكون عبداً أو حراً أو نبطياً أو قرشياً^(١) .

ومنهم الازارقة ، اصحاب ابي راشد نافع بن الأزرق (المتوفي سنة ٦٠ هجرية) . فما يذهبون إليه مما يهنا هنا تحريم التقية في القول والعمل وإكفار من جوز الكبائر والصغائر على الأنبياء^(٢) .

ومنهم النجدات ، أصحاب نجدة بن عامر الحنفي (المتوفى سنة ٨٦٩) استحل دماء أهل العهد والذمة وأموالهم في حال التقية وأعلن براءته ممن حرمها . قال ومن نظر نظرة أو كذب كذبة صغيرة أو كبيرة واصر عليها فهو مشرك ، واجمعت النجدات على ان لا حاجة للناس الى إمام قط ، وإنما عليهم ان يتناصفوا فيما بينهم ، فان رأوا ان ذلك لا يتم إلا بإمام يحملهم عليه فأقاموه ، جاز^(٣) .

لقد كانت حركة الخوارج حركة فطرية بدوية تتميز بالتطرف والتصلب في العقيدة وعلان الرأي بصراحة والدفاع عنه بقوة لا هوادة فيها . فجمهرتهم من القراء الذين قرئحت جباههم الصلاة فمرفوا بذوي الجباه السود . فليت شعري ! كيف لا يمتنعون في إيمانهم ؟ أوليسوا هم الذين اندفعوا في القتال في النهروان حتى ابعدوا عن آخرهم ؟ أوليسوا هم الذين ثأروا بني أمية وفادوا بأنهم مفتصبون يحب قتالهم بكل الوسائل الممكنة فقاومهم حتى قتلوا الا قليلا منهم ؟ لقد اظهروا من الدفاع عن آرائهم

١ - المصدر السابق صفحة ١١٦ .

٢ - المصدر السابق صفحة ١٢٢ .

٣ - د د د ١٢٤ .

بسالة نادرة لا تظهر في التاريخ إلا في أزمنة وضاعة وومضات براءة
خاطفة من ومضات انطلاق الانسان من ضعفه نحو آفاق خارقة .



وعلى نقيض الخوارج كانت الشيعة ، وهم اصحاب علي وشيخته الذين
ظلوا مخلصين له حتى بعد موقعة صفين والذين لم يزدحم سفك دمه إلا
تعلقاً به . لقد قالوا بإمامته وخلافته نصاً ووصية ، إما جلياً وإما خفياً .
واعتقدوا ان الإمامة لا يجوز ان تخرج من أولاده من بعده . والإمامة
عندهم ليست قضية مصلحة نشاط باختيار العامة وينتصب الإمام بنصيبهم ،
بل هي قضية اصولية ، انها ركن الدين لا يجوز للرسل عليهم السلام
إغفاله وإهماله ، ولا تفويضه الى العامة وإرساله (١) .

وهم كالخوارج طوائف كثيرة يجمعهم القول بوجود تعيين الإمام والنص
عليه وثبوت عصمة الأنبياء والأئمة وجوباً عن الكبراء والصغار (٢) . اما
ما عدا ذلك من آراء الشيعة وعقائدهم فإننا نشك في ظهورها في القرن
الاول للهجرة . فنحن هنا إنما نتسقط الافكار التي ظهرت في ذلك القرن
عندما كانت لا تزال في نضاعتها وخلوصها بعيدة - بقدر الإمكان - عن
شوائب الفلسفة والآراء المستوردة ، وقبل ان تتطور وتندمج في عقائد
الأمم الشرقية الاخرى وتختلط بمذاهبهم وآرائهم . نعم ان تعقب الافكار
في خلوصها ونقاوتها مهمة صعبة اذا لم تكن متعذرة ، لا سيما في تلك الفترة
المبكرة جداً ، وبخاصة اذا تذكرنا ان التشيع لم يظهر في الحجاز - حيث
يمكن للأفكار الى حد ما ان تبقى على خلوصها ونضاعتها - بقدر ظهوره
في العراق ، حيث تصطرع الآراء والمذاهب ويمتزج بعضها في بعض ويتفاعل

١ - المصدر السابق ، صفحة ١٤٦ .

٢ - نفس المصدر والصفحة .

بعضها ببعض ، فلا تكاد تنجو فكرة من مظنة الاختلاط . ولذلك نحب ان نستعمل في هذه المواضع كلمة « بقدر الإمكان » ، فهي تريح الباحث في تأريخ الافكار كثيراً وتكبح من جموح الاحكام التي تصدر عنه .

وعلى كل حال ، ان حركة التشيع مضادة في اكثر صورها لحركة الخوارج . فالتصلب في الرأي الذي يتسم به موقف الخوارج يقابله مرونة عند الشيعة . ومن هذه الناحية فان حركة الشيعة أرقى نوعاً من حركة الخوارج الجامدين ، لأنها اكثر واقعية وأكثر ذكاء ، ولذلك رسخت في نفوس كثيرة وفي بلدان واسعة . وخلافاً للخوارج الذين لا يميزون انتقال الإمامة بالوراثة بل يقولون بإمكان الاستغناء عنها ، وبذلك يذهبون بالديموقراطية الى أبعد مدى ، نجد الشيعة ينادون بإمامة ثيوقراطية أساسها الحق الإلهي الذي لآل البيت . وبهم تستحيل المقاومة العلنية التي كانت يبديها الخوارج الى مقاومة سرية ، اذ ينادون بالتقية ، اي مداراة أولى الامر والعمل في الحفاء على تقويض حكمهم ، بينما يندد الخوارج بمبدأ التقية ويستحلون دم القائلين به كما مر معنا .



يتبين مما تقدم ان الخوارج والشيعة على طرفي نقيض . فننطق بالحوادث يقتضي ظهور فرقة ثالثة تتخذ موقفاً وسطاً ويكون لها شبه بكليهما . هذه هي فرقة المرجئة . لقد كانت المرجئة في بداية عهدها حزباً سياسياً يقف من الاحداث موقفاً محايداً ، له رأي فيها شجر بين المسلمين من خلاف وشقاق حول مقتل عثمان وأولوية علي وأصحابه بالحق . فقد نشأت هذه الفرقة لما رأت الخوارج ينسبون علياً وعثمان والفائزين بالتحكيم الى الكفر ، ورأت من الشيعة من ينسب أبا بكر وعثمان ومن فاصرها الى الكفر ، وكلاهما يكفر الأمويين ويلعنهم ، وكل طائفة تدعي انها وحدها على الحق وان من عداها كافرون مبطلون . فبرزت المرجئة لا تعادي احداً ولا

تتمسب لطائفة ولا تكفر فرقة . فالخوارج والشيعة والأمويون مؤمنون ،
بعضهم غطىء وبعضهم مُصيب ، ولكننا لا نعرف على سبيل الجزم أيهم
غطىء وأيهم مُصيب . فلنفوتض أمرهم جميعاً الى الله ، فإنه يعلم خائنة
الآعين وما تخفي الصدور . انهم جميعاً يشهدون أن لا إله إلا الله وأن
محمداً رسول الله ، فليسوا اذن كفاراً ولا مشركين ، انهم جميعاً مسلمون .
فلنرجى الحكم عليهم الى الله الذي يعرف سرائرهم فيحاسبهم عليها^(١) .
فهم لا يريدون ان يدخلوا في الخلافات بين المسلمين ولا ان يتعازوا
الى فريق دون فريق ، ولا ان يحملوا سيوفهم لقتال احد ما دام يشهد أن
لا إله إلا الله .

وهذا الموقف السيامي بنطوي ايضاً على موقف ديني ، وبتعبير ادق ،
تطوراً الى موقف ديني معين من القضايا التي ثار فيها الخلاف بين الخوارج
والشيعة .

فإذا كان الخوارج يوحّدون بين الايمان القلبي والعمل بالجوارح ، لا فرق
في ذلك بين الكبائر والصغائر ، فإن المرجئة يفصلون بينها إذ يقولون ان
الاصل في الدين إنما هو الايمان لا العمل . فمن آمن بالله ورسوله ثم اقترف
ذنباً كبيراً ، كان او صغيراً ، او ترك فريضة او قصر في عبادة ، ظلّ
مؤمناً . فالايان إنما هو المعرفة بالله وبرسوله ويجمع ما جاء من عند الله
فقط ، وان ما سوى المعرفة من الإقرار باللسان والخضوع بالقلب والهبة
له ولسوله والخوف منها والعمل بالجوارح ، فليس بايمان^(٢) . فلا تضر مع
الايان معصية كما لا تنفع مع الكفر طاعة^(٣) .

والحق ان الحديث عن المرجئة الاولى وبدء تكونها وشرح عقائدها

١ - انظر احد أمين : فجر الاسلام ، صفحة ٢٧٩ - ٢٨٠ .

٢ - الأشعري : مقالات الاسلاميين ، ج ١ ، صفحة ١٩٧ .

٣ - انظر الملل والنحل ج ١ ، صفحة ١٣٩ وما بعدها .

لا يخلو من الغموض . لكنها على كل حال ذابت في غيرها من الفرق كما
ستدوب فرق اخرى بعضها في بعض ، حتى ليجد مؤرخ الأفكار صعوبة
كبيرة في تعقبها بين الضباب الكثيف الذي يكتنفها وتشخيصها قبل ان
تتد بصمات الأصابع اليها . وحسبنا منها انها - الى مدى بعيد - رد فعل
اوجبه ظهور الخوارج والشيعة على مسرح الأحداث .



وهناك ايضا فرقة اخيرة قمضت عنها احداث السياسة تشبه المرجئة
والخوارج والشيعة وتأخذ من كل منها بطرف ، وبذلك تُسد الثغرة بين
الفرق الثلاث - او تكاد - وتتقارب جملة الآراء فيها . إذ يبدو ان تصلب
الخوارج وتساهل المرجئة احداثا توتراً في بعض النفوس ، مما كان سبباً في
ظهور مذهب « اعتزل اصحابه قول الخوارج وقول المرجئة » هذا هو مذهب
المعتزلة الاولى . وبقدر ما تفيض المعلومات التي وصلت الينا عن المعتزلة
المتأخرة ، معتزلة واصل بن عطاء وعمر بن عبيد ومن جاء بعدهما ، فإن
معلوماتنا عن المعتزلة الاولى تشح وتشح حتى لتكاد تنضب . ولولا بعض
الآثار التي تأتي على اسم المعتزلة في اواسط القرن الاول للهجرة او قبل
ذلك بقليل لما اهتمنا بهذه الفرقة في ذلك الوقت المبكر . ولذلك فلا
يسع الباحث هنا إلا ان يرجم بالظن دون ان يقطع برأي .

فالنوختي مثلاً يقول في كتابه (فرق الشيعة) :

« من الفرق التي افترقت بعد ولاية عليّ فرقة اعتزلت مع سعد بن مالك
وسعد بن ابي وقاص وعبد الله بن عمر وحمد بن مسلة الانصاري وزيد
ابن حارثة . فان هؤلاء اعتزلوا عن عليّ وامتنعوا عن محاربته والحاربة
معه بعد دخولهم بيته والرضا به ، فمُشُّوا المعتزلة وصاروا اسلاف المعتزلة
الى آخر الابد . وقالوا : لا يحل قتال عليّ ولا القتال معه . والأحنف

ابن قيس قالها لقومه : اعتزلوا الفتنة أصلح لكم ، (١) .

ويذكر المططي في كتابه (التنبيه) ان « الطائفة السادسة من مخالفي اهل القبلة هم المعتزلة ، وهم ارباب الكلام وأصحاب الجدل والتمييز والنظر والاستنباط ، والحجج على مَنْ خالفهم وأنواع الكلام ، والمفروقون بين علم العقل ، والمنصفون في مناظرة الخصوم . وهم عشرون فرقة يجمعون على اصل واحد لا يفارقونه ، وعليه يقولون وبه يتعادون . وإنما اختلفوا في الفروع . وهم سموا انفسهم معتزلة ، وذلك عندما بايع الحسن بن علي عليه السلام معاوية وسلم اليه الامر ، اعتزلوا الحسن ومعاوية وجميع الناس ، وذلك انهم كانوا اصحاب عليّ ، ولزموا منازلهم ومساجدهم وقالوا : نشغل بالعلم والعبادة ، فسموا بذلك معتزلة ، (٢) .

كما اورد الطبري في تاريخه ان قيس بن سعد عامل مصر لعليّ كتب اليه يقول : « ان قبلي رجلاً معتزلاً قد سألوني أن أكف عنهم وأن أدعهم على حالهم حتى يستقيم امر الناس فترى ويرى رأيهم . فقد رأيت ان أكف عنهم وأن لا أتعجل حريمهم وأن أنالهم فيما بين ذلك لعل الله ان يقبل بقولهم ويفرقهم عن ضلالتهم ، (٣) . وجاء في موضع آخر ايضاً : « ولم يلبث محمد بن ابي بكر شهراً كاملاً حتى بعث الى اولئك القوم المعتزلين الذين كان قيس وادعهم فقال : يا هؤلاء إما ان تدخلوا في طاعتنا وإما ان تخرجوا من بلادنا . فبعثوا اليه : إننا لا نفعل ، دعنا حتى ننظر الى ما تصير اليه امورنا ولا تعجل بحربنا ، (٤) . ومثل هذا قد ورد ايضاً في ابن الاثير وأبي الفداء ، بل ان عبارة ابي الفداء في

١ - صفحة ٤ .

٢ - صفحة ٢٨ - ٢٩ .

٣ - الطبري ، الجزء الاول ، صفحة ٢٤٤ (نقل عن فجر الاسلام صفحة ٢٩٠) .

٤ - الطبري ، (نقل عن فجر الاسلام صفحة ٢٩٠) .

ذلك اوضح ، إذ يقول : « وسموا هؤلاء معتزلة لاعتزالهم بيعة علي » (١) .
كما جاء في نص للزوي : « ان القضايا (٢) كانت مشبهة ، حتى ان جماعة
من الصحابة تحمروا فيها فاعتزلوا الطائفتين ولم يقاتلوا ولم يتيقنوا
الصواب » (٣) .

لا يستفاد من هذه النصوص شيء ذو بال فيما يتصل بمذهب المعتزلة
الاولى في الإمامة والإيمان والأعمال . فكل ما يستفاد منها انما هو اعتزالهم
علياً (وابنه الحسن) فلم ينضموا اليه ولم يحاربوه . وكذلك كان موقفهم
من معاوية وجميع الناس . ولعل ما يلقي ضوءاً على مذهبهم نص لابن
ابي الحديد في شرحه لنهج البلاغة ، يقول فيه : « اتفق شيوخنا (من المعتزلة)
كافة رحمهم الله ، المتقدمون منهم والمتأخرون ، والبصريون والبغداديون ،
على ان بيعة ابي بكر بيعة صحيحة شرعية ، وأنها لم تكن عن نص وانما
كانت بالاختيار الذي ثبت بالإجماع وبغير الاجماع ، كونه طريقاً
للإمامة » (٤) .

فإذا يعني ابن ابي الحديد بعبارة السابقة « المتقدمون منهم والمتأخرون »
ان لم يكن يعني المعتزلة الاولى (التي نشأت حول مشكلة التحكم وبيعة
علي ومعاوية) والمعتزلة المتأخرة (معتزلة واصل ابن عطاء ومن جاء بعده) ؟
ولئن دلّ هذا على شيء ، فانما يدل على ان المعتزلة المتأخرين كانوا
امتداداً للمعتزلة الأولين في مسألة الإمامة على الأقل . وفي رأينا ان
بذور الاعتزال يجب ان تكون قد وضعت مع أوائل المعتزلة وان كانت
الأدلة في ذلك تعوزنا . فلننظر ماذا عساه كان مذهب المعتزلة المتأخرين

١ - نقل عن نفس المصدر والصفحة .

٢ - اي قضايا الفتن التي كانت بين الصحابة .

٣ - نقل عن فجر الاسلام ، هامش صفحة ٢٨٠ .

٤ - شرح نهج البلاغة ج ١ صفحة ٣ .

في المسائل التي تهمننا هنا لنصور لأنفسنا ما يفترض انه مذهب المعتزلة الأولين فيها .

ففي مسألة الامامة يشبهون الخوارج . فأكثر المعتزلة - الا النشطاء في احد اقواله - على انها لا تنعقد إلا باجماع المسلمين ، فهي لا تنعقد بالنص او التعيين ، على حد مذهب الشيعة ، انها لا تكون إلا باجماع الأمة واختيار ونظر ، كما يقول النوبختي^(١) . ونجد هذا المعنى نفسه في (خطط) المقرئزي و (مروج) المسعودي^(٢) و (شرح نهج البلاغة) لابن أبي الحديد . فالامام عندهم هو من يكون قائماً بالكتاب والسنة ، مؤمناً عادلاً ، لا فرق في ذلك بين ان يكون قرشياً أو غير قرشي . وهكذا كان رأي الخوارج ايضاً ، بل يذهب بعضهم الى قول النجدات من الخوارج بأن الامامة غير واجب نصها ، فإن عدلت الأمة ولم يكن فيها فاسق لم يحتج الى إمام . ولكنهم خلافاً للخوارج يرون صحة امامة ابي بكر .

وفي مسألة الايمان يشبهون الخوارج ايضاً اذا صح حدسنا بانهم امتداد للمعتزلة الأوائل . فالأعمال بحسب المعتزلة جزء من الايمان . فإن مرتكب الكبيرة اذا لم يتب أو لم يحدد إسلامه مخلد في نار جهنم . فلا هو بالمؤمن ولا هو بالكافر ، وإنما هو في منزلة بين المنزلتين ، بين الايمان والكفر ، ذلك ان الأعمال جزء من الايمان ، فاذا حصل إخلال في الأعمال اختل الايمان ايضاً فلم يعد صاحبه يصدق عليه انه مؤمن أو كافر . نعم لقد اختلفوا في حد الايمان : فقال بعضهم ان الايمان هو جميع الطاعات فرضها ونفلها . هذا هو رأي هشام القوطي^(٣) .

١ - فرق الشيعة صفحة ١٠ .

٢ - المسعودي : مروج الذهب ، ج ٣ ، صفحة ٢٣٦ .

٣ - الأشعري ، مقالات ، ج ١ ، صفحة ٣٠٣ - ٣٠٤ .

وقال عباد بن سليمان ان الايمان هو جميع ما أمر الله به من القرض وما رغب فيه من النفل^(١) . وقال النظم ان الايمان هو اجتناب الكبائر^(٢) . وكانت المعتزلة بأسرها - إلا الأصم - تنكر ان يكون الفاسق مؤمناً ، وتقول انه ليس بمؤمن ولا كافر ، فهو في منزلة بين المنزلتين^(٣) . فالأعمال جزء من الايمان . وهذا هو قول الخوارج .

من هذا يمكننا ان نستنتج ان المعتزلة الأولى بين المرجئة والخوارج . وهذا كما قلنا رجم بالظن والترجيح ، لأنه لم يصلنا شيء ذو بال عن المعتزلة الأولى .

وعلى كل حال لا تمنا تفاصيل الآراء بقدر ما يهمنا ان نعلم ان الاسلام قبل ان ينبج فلاسفته العظام أنجب عدداً من الحركات الفكرية التي وضعت - رغم الصبغة الدينية السياسية التي غلبت عليها - اساساً صالحاً للنشاط العقلي الخالص الذي قام به الباحثون عن الحقيقة فيما بعد . لقد انبثق الفكر الاسلامي وانتفض . لقد تكونت النواة ، وستتم هذه النواة من تلقائها نمواً ذاتياً بدون لقاح اجنبي ، فكيف اذا جاءها اللقاح !

وهكذا نرى كيف ان طائفة من الافكار والنظريات الجديدة لاعهد لبادية العرب بها قد تمخضت عنها مسألتان دينيتان سياسيتان : فالشرارة الأولى انما انطلقت عند بحث مسألة الخلافة ، والشرارة الثانية عندما لجأ علي ومعاوية الى التحكيم . ولا بد أن تجد كل نظرية من هذه النظريات وكل فكرة من هذه الافكار نصيراً يؤيدها أو معارضاً ينقضها أو محابداً لا يتخذ أي موقف منها ، ويتلاقح هذه النظريات والافكار التي تكاد

١ - نفس المصدر صفحة ٣٠٤ .

٢ - نفس المصدر والصفحة .

٣ - نفس المصدر صفحة ٣٠٥ .

تكون نبتت في بطن الصحراء والتي تتميز بفجاجة البدو وبساطة عقولهم ،
وبمعاولة كل فريقي تأييد وجهة نظره أو معارضة وجهة نظر خصمه من
الكتاب والسنة اقول بذلك كله تألفت النواة الأولى للفكر الاسلامي .

وستتمخض السياسة عن مشاكل أخرى أيضاً لكن ذلك سيكون في هذه
المرّة خارج بادية العرب . فقد كان بنو امية يعلمون ان دولتهم لا يرضى
عنها كثير من المؤمنين رغم ما كان لهم من فضل على الاسلام في توسيع
رقعته . ولم يكونوا يحبلون انهم في نظر كثير من رعاياهم مفتصبون وصلوا
إلى السلطة بالقهر والخديعة وغير ذلك من الوسائل التي لا يقرها الدين .
هذه مشكلة هامة تواجههم وتتطلب حلاً سريعاً وإلا اطيح بهم . فليطلبوا
سنداً من الكتاب والسنة ان كان ذلك ممكناً ، لأن المجتمع ديني والحساسيات
الدينية لا تزال جياشة لها الغلبة والسلطان . فلو امكن تسخير القرآن
لمصالح الحكم إذن لاستطاعوا امساك الأمة بالعنان وصرفها عن الشغب
عليهم . وهذا ما فعلوا : فنقّبوا عن الآيات التي ربما تشعر بالجبر واستغفوها
للدفاع عن حكمهم . فانه قدّر ازلًا ان تصل اسرة بني امية الى الحكم ،
وهو الذي قضى ان يبدو من هذه الاسرة ما نرى من اعمال الظلم والفساد
والظغيان . فلا حيلة لأحد في تجنب قضاء الله ، وما قدّر ، يكون . لقد
جفّت الاقلام وطويت الصحف . وفي ذلك يقول عطاء بن يسار هو ومعبد
الجنبي للحسن البصري : « يا أبا سعيد ، إن هؤلاء الملوك يسفكون دماء
المسلمين ويأخذون الأموال ويفعلون ، ويقولون انما تجري اعمالنا على قدر
الله ؟ » فقال الحسن البصري : « كذب اعداء الله ! » (١) .

خطب معاوية يوماً فقال : يقول الله تعالى في كتابه العزيز : « وما من
شيء إلا عندنا خزائنه ، فعلمّ تلوموني إذا أنا قصّرت في عطاياكم ؟ »

فأجابه الأحنف بن قيس قائلاً : إننا والله لا نلومك على ما في خزائن الله ، ولكن نلومك على ما أنزل الله لنا من خزائنه فجعلته في خزانتك وحلت بيتنا وبينه !

فسكت معاوية ولم يستطع جواباً .

ولم تعد هذه الدعاوى مفكرين وشعراء^(١) وعمالاً جنسوا انفسهم لمناصرتها والدفاع عنها وتهينة العقول والأفئدة لقبول فكرة الجبر أساس حكم الامويين ، إما اقتناعاً بها وتصديقاً لها او عمالة للسلطات ورجال الحكم ، ومهما تكن النوايا والطوايا فيمكن ان نعدّ جهم بن صفوان زعيم القائلين بالجبرية في بواكيرها الاولى . فباستغلاله لبعض الآيات التي يفيد ظاهرها الجبر لم يترك للانسان اي قدرة على أفعاله . فالانسان في نظره لا يستطيع شيئاً البتة . انه كريح في مهبّ الرياح ، فليس له قدرة ولا إرادة ولا اختيار ، فأفعاله مخلوقة لله كأبي شيء آخر . اننا اذا نسند الى الانسان أفعال ذاته فإنما يكون ذلك منا على سبيل المجاز لا الحقيقة ، وشأننا في هذا كشأننا عندما نسند الى الاشياء أفعالاً ليست لها ارادة فيها ، فنقول مثلاً : أثمرت الشجرة وجرى الماء وأمطرت السماء وزالت الشمس الخ . وإنما فعل ذلك بالشجرة والماء والسماء والشمس الله سبحانه ، إلا انه خلق للانسان قوة كان بها الفعل وخلق له ارادة للفعل واختياراً له ينفرد به ، كما خلق له طولاً ولوناً ينفرد بها . فلا خالق إلا الله . فإذا جعلنا الانسان خالقاً لأفعاله أمركنا بالله إلهاً آخر وقلنا بخالفين في الكون ؛ تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً . وأما الآيات التي ربما تفيد الاختيار فيجب تأويلها .

١ - اشترك جرير في السياسة الاموية فامتدح الامويين وهتف بفكرة الجبر التي حرصوا على ان ترسخ في أذهان العامة، فكان خير من عبّر عن هذا المبدأ بين شعراء عصره كما هو معروف.

وكان جهنم ايضاً ينتحل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، ويقول
ان الجنة والنار تقنيان وان الإيمان هو المعرفة بالله فقط ، والكفر هو
الجهل بالله فقط ^(١) .

ان السبب النظري الذي حمل جهنم بن صفوان على القول بالجبر انما هو
عقيدة التوحيد وحساسية الاسلام الشديدة لكل ما يعارض التوحيد .
وعقيدة التوحيد هذه نفسها ستجبره ايضاً الى انكار الصفات الالهية من
سمع وبصر وكلام و... ما دامت 'تُشعر بالتعدد' . فكل ما يُشعر بالتعدد
في ذات الله فهو عند الجهنم شرك . فاذا قلنا ان الله صفات دل ذلك على
شيئين على الأقل : ذات الله من جهة ، وصفاته من جهة أخرى . والصفات
فيها بينها متعددة ايضاً . فالسمع غير البصر ، غير القدرة ، غير الارادة
وهلم جرأ . وبما ان القرآن صريح في دلالة على وحدانية الله فمن الضروري
انكار الصفات والتوحيد بينها وبين الذات . وفضلاً عن ذلك لا يجوز ان
يوصف الباري تعالى بصفة يوصف بها خلقه لأن ذلك يقضي تشبيهاً ^(٢) .
لذلك إذا وجدنا في القرآن آيات تثبت الصفات لله تعالى فيجب تأويلها بما
يتفق وعقيدة التوحيد المطلق ولا يتعارض مع التنزيه الإلهي وصرفها على
المجاز . فكما اتنا نسب إلى الأشياء - من باب الضرورة اللفظية المحضة -
افعالاً ليست لها ، فكذلك القرآن ينسب إلى الله - من باب الضرورة
اللفظية ايضاً - صفات انسانية لتقريبه الى اذهان البشر ولا يجوز أبداً
حملها على ظاهرها . فاللغة لها مقتضيات واحكام تمنع في كثير من
الأحيان - من أخذ الالفاظ بمعانيها الحرفية .



١ - انظر مقالات الاسلاميين ج ١ ، صفحة ٣١٢ ، الملل والنحل ج ١ ، صفحة ٨٦ - ٨٧ .

٢ - انظر الملل والنحل ج ١ . صفحة ٨٦ - ٨٧ .

وعلى كل حال لم تستطع آراء جهم بن صفوان ان تجتذب اليها جميع المسلمين ، كشأن كل دعوة في مجتمع ديموقراطي حر تجدد دائماً من يناصرها ومن يمارضها على درجات مختلفة وصور متباينة ، وما من دعوة في التاريخ انعقد عليها إجماع قط . هذه هي طبيعة الفكر في كل زمان ومكان ، كما ستوضح دياالكنيك ذلك بتفصيل اوفى في كتابنا التالي ^(١) . فإذا وجدت الجهمية من يتحمس لها ويدافع عنها فقد هبّ كثير من اهل الرأي والنظر لمقاومتها وأبدوا في الرد عليها نشاطاً كبيراً . وقد حملهم على الرد انها دعوة صريحة الى إبطال التكاليف الشرعية وحث على الكسل والتواكل والركون الى القدر ، فضلاً عن انها فتحت الباب واسماً امام تأويل القرآن وتحميل آياته فوق طاقتها . وقد تصدت لها فرقة القدريّة ، وهي جماعة تنكر على الحكام دعواهم وتعتمد هي ايضاً على أدلة من الكتاب والسنة . والقدريّة حركة داخلية بجثة يقتضيها منطق الأشياء وديالكنيك الحوادث ، إذ لا يعقل ان يقف المسلمون جميعاً على اختلاف طبقاتهم وعقلياتهم وتفاوت مصالحهم ، مكتوفي الايدي امام طغيان الحكام من غير ان يبدوا معارضة ما ، نظريّة على الأقل . ولكن ذلك لا يمنع ان تتغذى المقاومة بخبرات الأمم الاخرى وما تراكم لديها من تجارب ومكتسبات .

وهكذا نشأت الحركة القدريّة في العالم الاسلامي لأول مرة وكان لها مؤيدون كثيرون أشهرهم معبد الجهنّي وغيلان الدمشقي وواصل بن عطاء . وحجبتهم في ذلك ان عدل الله يقتضي ان يكون الإنسان مختاراً في أفعاله اذا كان سيثيبه عليها في الدار الآخرة ، وإلا بطل التكاليف . وأبدوا قولهم هذا بكثير من آيات القرآن التي تفيد الحرية والاختيار . كيف لا وه الباري تعالى حكيم عادل لا يجوز ان يُضاف اليه شر ولا ظلم ، ولا يجوز ان يريد من العباد خلاف ما يأمر ويحتم عليهم شيئاً ثم

يحازهم عليه . فالعبد هو الفاعل للخير والشر ، والإيمان والكفر ، والطاعة والمصية . وهو المجازي على فعله ، والرب تعالى أقدره على ذلك كله . وأفعال العباد محصورة في الحركات والسكنات والاعتمادات والنظر والعلم . قال (واصل) : ويستحيل ان يخاطب [الله] العبد بأفعل وهو لا يمكنه ان يفعل ، ولا هو يحس من نفسه الاقتدار والفعل . ومن أنكره فقد أنكر الضرورة . واستدل (واصل) بآيات على هذه الكلمات (١) .

وكما وجدت الجهمية من يعارض ما فيها من جبر ، كذلك وجدت من يعارض ما فيها من تنزيه وما تدعو اليه من تعطيل ، اي نقي للصفات الإلهية . انها الصفاتية التي تثبت الصفات لله تعالى ، فوقع غلاتها في هوة التجسيم والتشبيه . فهم ينادون بفهم نصوص القرآن فهماً حرفياً لا يُعبأ فيه بضرورات التعبير اللفظية وأحكامها . فله يد وعرش يجلس عليه ، وله صفات كصفات الإنسان الخ .

وبين هؤلاء وأولئك يقف السلف وأهل الحديث والسنة الذين يسلكون طريق السلامة : فقالوا نؤمن بما ورد في الكتاب والسنة ، ولا نتعرض للتأويل بعد ان نعلم قطعاً ان الله عز وجل لا يشبه شيئاً من المخلوقات ، وأن كل ما تمثل في الوجود فانه خالقه ومقدره . وكانوا يحترزون عن التشبيه الى غاية ان قالوا من حرك يده عند قراءة قوله تعالى (خلقت بيدي) او اشار بإصبعه عند روايته (قلب المؤمن بين اصبعين من اصابع الرحمن) وجب قطع يده وقلع اصبعيه (٢) .

ذابت القدرية وجانب نقي الصفات من الجهمية في المعتزلة المتأخرة

١ - الملل والنحل ، ج ١ ، ص ٤٧ .

٢ - الملل والنحل ، ج ١ ، ص ١٠١ . انظر ايضاً صفحة ٩٢ - ٩٣ ومقالات

الاسلاميين صفحة ٣٢٠ - ٣٢٥ .

ولم يعد لها وجود مستقل . وكثيراً ما تسمى المعتزلة باسم (القدرية)
إما لفهم القدر السابق أو لأنهم اثبتوا الإنسان 'قدرة على الفعل والترك .

وهكذا نرى ان عقيدة الجبر كانت سبباً في ظهور عقيدة الاختيار ،
ونظرية نفي الصفات اقتضت ظهور نظرية اثبات الصفات ، ونظرية التنزيه
استتبع قيام نظرية التشبيه ، وهكذا برز الخوارج والشيعة والمرجئة
والمعتزلة من قبل ، أي إن كل ذلك انما حصل بضرورات داخلية بحجة
كان عنصر الاقتباس فيها - عندما يثبت بالدليل القطعي ، لا رجماً بالظنون
والأوهام وبافتعال التأويلات والاجتهادات التي يكون رائدها تجريد العرب
من كل أصالة في الرأي والفكر - عاملاً مساعداً فقط يغذي حركات
واتجاهات كانت بذورها قائمة من قبل ، ويحلّ معضلات ومشاكل نشأت
في بلاد الاسلام . ان هذه المشاكل قد أثارت عقول المسلمين وأفندتهم
قروناً طويلة . فلم تكن مشاكلهم هم ، لو لم تكن نابعة من اعماق وجودهم
ومن مقتضيات احوالهم ، إذن لما كانوا يحمسوا لها ولما استفرغوا الجهد
والوكد في حلها .

نعم ان بعض هذه الحركات قد تبدو لنا اليوم - ونحن ننظر اليها من
مسافات زمكانية بعيدة - حركات اقرب الى ان تكون بدائية . ولكن لا
يأس . فحسبها انها كانت اساساً صالحاً للنشاط الذي لم يكد يشتد ساعده
حتى وجدنا انفسنا لأول مرة امام حركة عقلية جديدة حاولت ان تفيد
من جميع الادوات الفلسفية الميسورة في ذلك العصر . وانتهى الأمر بظهور
ثلة من الفلاسفة العظام الذين كانوا غرة في جبين العصور الوسطى كلها.
لقد انتفض المارد الجبار واتخذ طريقه الى الشمس !

والخلاصة ان التفكير الاسلامي قد تكوّن بانطلاقة محمد بن عبده ،
واستتبع ذلك قيام مشاكل عاجلة تتطلب حلاً سريعاً ، فوُضعت لهذه
المشاكل حلول مختلفة على ضوء الكتاب والسنة وبضبط الظروف والأحوال

المتجدة التي اخذت تحيط بالمسلمين وتؤثر في حياتهم كلما تطاول بهم الزمن .

وهكذا 'وجدت نواة للفكر الاسلامي جعلت تنمو لا بالتسب من خارج كما هو حال البلوريات بل - وهذا ما لا غلّ من تكراره - من الداخل كما ينمو الكائن الحي ، أي بطوره مشاكل تنبجس من صميم الجماعة الاسلامية الناشئة ومن احوال هذه الجماعة ، ومن طريقة تفكير المسلمين وتصورهم لله والانسان والعالم .

نحن لا ننكر ان المذاهب والنظريات التي تمخضت عنها هذه المنازعات لم يكن الباعث عليها باديء ذي بدء نظرياً صرفاً ، بل كان رائدها - وهذا ما لا نستحي من تكراره ايضاً - الدين اولاً واغراض السياسة ثانياً . ولكن لا ضير عليها في ذلك ولا حرج ، لأنها مستحيل قريباً الى منازعات نظرية على يد المعتزلة والاشاعرة ، وستبلغ اقصى تجريدتها وغاية مداها على يد فلاسفة الاسلام .

لقد اصبح في متناول المفكرين المسلمين الآن ثروة لا يستهان بها من المصطلحات والأفكار الجديدة التي نبتت في بيئتهم ، كالجبس والاختيار ، والتنزيه والتشبيه ، والوصف والتعطيل .. الخ . كذلك ظهرت لأول مرة بين المسلمين فكرة المعنى الحرفي والمعنى التأويلي لألفاظ القرآن . وُجِشت ايضاً شروط الخلافة والإمامة ودرجات الايمان وصلة الايمان بالاعمال ، والحق الإلهي لآل البيت وتجويدهم من هذا الحق .. الى غير ذلك من بحوث وموضوعات لا عهد لبداية العرب بها ، ولا يخفى اوجه الشبه بينها وبين البحث الفلسفي الخالص .

الآن وقد تكونت نواة التفكير عند العرب واحسن المسلمون بأوجه النقص والفتجاجة فيها - إذ لم تكن معالجتهم العقلية للمشاكل القائمة تحمل حتى الآن طابع العلم والبحث المنظم ، ولم يكن لديهم منهج عام للبحث

ولا مقياس واحد يُتعارف منه اليقين ، بل لقد كان عامل الشخصية الفردية عندم المؤثر الأكبر في تكييف الآراء وإصدار الأحكام - لذلك فقد راحوا يتطلعون الى آفاق أوسع ليكتلوا معارفهم ويتعلموا من الشعوب التي هي أعرق منهم في العلم والحضارة ، وارسخ قدماً في طريقة البحث ومنهج التفكير فضلاً عن المادة الفيزية . وسرى كيف يسخرون ثقافات هذه الشعوب لحاجاتهم العقلية ومطالب مجتمهم الصحي المتطور ، ليساموا بنصيبهم الكبير في الخلق والإبداع وليكونوا اساتذة في العلم والفلسفة والحضارة .

ان قفزة عبر الأجيال تنتظرهم ليدخلوا التاريخ من اوسع ابوابه ، وان الأحداث على موعد معهم لتستخلفهم في الأرض وتجعلهم الوارثين !



الفصل الثالث

حركة النقل والترجمة

١ - البدايات الاولى

من المعلوم ان الاسلام لم ينتشر في فراغ . فالأمم التي اعتنقته ودانت به أمم عريقة عرفت حضارات شتى وثقافات متنوعة ومرّت بتجارب روحية ومادية متعددة . لذلك فقد اتصل الاسلام بهذه الأمم جميعاً واتصلت به وأخذ منها وأعطاها . فعرف حضارة الهند وحكمة ايران وفلسفة اليونان وشريعة الرومان ورهبنة النصرانية ومذاهب التصوف ، واختلط بأقوام تنوعت عقائدهم وتباينت مذاهبهم وتعددت اجناسهم وتشعبت آدابهم ، ونتج عن ذلك كله مزاج فكري واجتماعي واقتصادي وروحي جديد اعطى الحضارة الاسلامية معناها ومبناها .

ولقد بدأ ذلك في وقت مبكر جداً . فنذ القرن الاول للهجرة بدأ لقاء العرب بحضارة غيرهم ، فاصطدموا بها اصطداماً فكرياً عنيفاً كان كفيلاً أن يطيح بهم لولا قوة شخصيتهم التي استمدت كيانها من القرآن ومن الدين الجديد . بل لقد أثمر هذا الاصطدام ثمرأ طيباً كان من آثاره

حدوث انقلاب فكري وثقافي ولغوي واجتماعي منقطع النظير في تاريخ الحضارة الانسانية يفوق الانقلاب الذي أحدثته النهضة في اوروبا في القرن الخامس عشر .

وهكذا ، فما كادت الفتوح الاسلامية تستقر في البلاد التي كانت تسود فيها الروح الهلينية على أثر فتوح الاسكندر حتى بدأ التزاوج بين الامم المغلوبة وبين الغزاة ، تزاوج الذوق العربي والفكر العربي بأذواق وأفكار بلغت شأواً بعيداً من التقدم والحضارة . فنتج عن هذا التزاوج بواكير حضارة راقية اخذت شكلها النهائي وآتت أكلها في العصر العباسي أولاً والعصر الاندلسي بعد ذلك .

وساعد على هذا التزاوج عوامل عدة يتصل بعضها بطبيعة الاسلام وبعضها الآخر بأوضاع الشعوب المغلوبة . فالمساواة التامة التي اعلنها الاسلام بين معتنقيه ، سواء كانوا عرباً ام عجماً ، حدت بأفواج كثيرة من الامم المغلوبة - وكانوا كما مرّ من ذوي حضارات سابقة وعادات عقلية مختلفة وقدم راسخة في علوم اليونان وفلسفتهم - الى اعتناق الدين العربي الجديد . ولم يكن الاسلام ديناً مغلقاً ، وإنما كان ديناً منفتحاً لكل داخل مترصداً لكل جديد . كما كانت الحرية الفكرية ميزة الحكم الاسلامي في البلاد المفتوحة .

لذلك لم يكن غريباً ان يُقبل الكثيرون من غير المسلمين من ابناء تلك البلاد على عرض آرائهم ومعتقداتهم ، بل وعلى مناقشة المسلمين في عقائدهم . وكان هؤلاء اقل من اولئك علماً وحضارة ، فتسلحوا بسلاحهم ورجعوا الى الينابيع التي استقوا منها علومهم ولا سيما الى علوم اليونان . وعلى كل حال لقد تسربت الفلسفة اليونانية والعلم اليوناني الى بلاد المسلمين من خلال هذا التزاوج في عصر بني أمية ابتداء من القرن الاول [للهجرة] لما فتحوا بلاد الاعاجم ، لكنها لم تكثر فيهم ولم تنتشر لما كان السلف يمنعون من

الحوض فيها ، كما يقول السيوطي ^(١) .

ولعل المتتبع لتاريخ الاسلام لا يعدم الشواهد الكثيرة على صحة ذلك حين ينقب في (فهرست) ابن النديم و (عيون الأنباء) وغيرها من كتب التراجم والفهارس . وما يدل على اتصال المسلمين بعلوم اليونان في هذا الوقت المبكر ما يذكره لوكليز (Leclerc) - مستنداً الى بعض النصوص التي وصلت اليه - من ان خالد بن يزيد بن معاوية الملقب بحكيم آل مروان والمتوفى سنة ٨٥ هـ - ٧٠٤ م أمر بعض علماء اليونان الذين كانوا في الاسكندرية بترجمة الاورغانون (اي مجموعة كتب ارسطو المنطقية) من اليونانية الى العربية ^(٢) . كذلك يذكر ابن النديم ان خالداً هذا ، وكان فاضلاً في نفسه وله ممة ومحبة للعلوم ، « خطر بباله الصنعة (الكيمياء) فأمر بإحضار جماعة من فلاسفة اليونانيين ممن كان ينزل مدينة مصر ، وقد تفصح بالعربية ، أمرهم بنقل الكتب في الصنعة من اللسان اليوناني والقبطي الى العربي . وهذا اول نقل كان في الإسلام من لغة الى لغة » ^(٣) .

اما الذين نقلوا لخالد فيذكر منهم ابن النديم اثنين : اصطفى القديم ومريانوس الراهب . وقد نقل لخالد ايضاً - عدا كتب المنطق والصنعة - كتب في النجوم والطب .

ومما يؤكد ايضاً اطلاع المسلمين الأوائل على فلسفة اليونان - او جزء منها على الأقل - ما ينقله الشيرازي في كتابه النقدي « الأسفار الاربعة » ^(٤) عن كتاب « المطارحات » للسهروردي من ان المتكلمين

١ - صون المنطق والكلام عن فني المنطق والكلام ، ص ١٢ . نقلًا عن الدكتور علي سامي النشار : مناهج البحث عند مفكري الاسلام ص ٢ .

٢ - نقلًا عن النشار ، المصدر السابق ص ٤ ، وقراءات في الفلسفة ص ٧٦ .

٣ - « الفهرست » ص ٤٩٧ .

٤ - طبعة طهران ص ١٧ .

الأوائل في عهد بني أمية عرفوا الفلسفة اليونانية حين 'نقلت بعض كتبها اليهم . غير انها على كل حال لم تكن من ذلك النوع المشائي الذي عرفه المسلمون فيما بعد . وهو يقول ان هؤلاء المتكلمين أخذوا تلك القواعد اليونانية التي عرفوها وجعلوها أساساً لفلسفتهم . وان من يمن النظر في كتابات المتكلمين الأوائل كأبي الهذيل العلاف وهشام بن الحكم وغيرهما لا يسهل إلا ان يقرّ بما فيها من اطلاع واسع على الفلسفة اليونانية وإلمام بمصطلحاتها ، مما لا بدع مجالاً للشك في ان حركة الاتصال بالفكر اليوناني قد تمت في العصر الإسلامي الاول ، وان الفلسفة اليونانية قد 'عرفت قبل حركة الترجمة الرسمية التي بدأت في العصر العباسي الاول . لكن اعمال الترجمة في العصر الأموي ظلت على كل حال اعمالاً فردية تنتمش بالاشخاص القائمين بها وتموت بموتهم . فضلاً عن ذلك فان احتكاك المسلمين الاولين برجال الكنيسة في الشام وما بين النهرين ، والمناقشات الشفوية التي دارت بين الفريقين في المدارس الملحقة بالكنائس والأديرة ، بل ودخول الكثيرين من المثقفين المسيحيين في الدين الإسلامي - كل اولئك وكثير غيره يدلّ دلالة واضحة على ان القرن الاول للهجرة (السابع للميلاد) كان بدء اتصال المسلمين بالآراء الفلسفية اليونانية والمسيحية والفنوصية القديمة . وابتدأ المسلمون بعد ذلك في نقل كتبها الى اللغة العربية . واذا كانت للعباسيين (١٣٣ - ٨٦٥٦ / ٧٥٠ - ١٢٥٨ م) من فضل فيما بعد فهو انهم تابعوا تلك الحركة بنشاط عظيم . وكان على الإسلام ان يقارم هذه الحركة ، وهي في المهد ، فتصدى لها متكلمو المعتزلة والشيعة الإمامية المعتدلة اولاً واستعملوا أسلحتها ، ثم انضم اليهم أهل السنة من أئمة المذهب الأشعري كالباقلائي وإمام الحرمين ضياء الدين الجويني وغيرهما ممن وقفوا للفلسفة اليونانية بالمرصاد . وجاءت الضربة القاضية في مشرق العالم الإسلامي من زعيم المذهب الأشعري في عهده حجة الإسلام الإمام الغزالي الذي

انقضّ عليها انتفاض الأسد على فريسته . فلم تقم لها قائمة بعد ذلك إلا في الأندلس وديار المغرب الإسلامي .

وإذا كان هناك شك في أن يكون « الأورغانون » قد ترجم كله في ذلك العصر المبكر ، فليس من المستبعد أبداً أن تكون بعض أجزاءه قد ترجمت بالفعل . ولعل في هذا ما يفسر لنا قصة أول ترجمة وصلت إلينا لبعض أجزاء من « الأورغانون » . فقد ذكر صاعد الأندلسي أن أول من اشتهر بالمنطق في الدولة العباسية إنما هو « عبدالله بن المقفع الخطيب الفارسي كاتب أبي جعفر المنصور » ، فانه ترجم كتب أرسططاليس المنطقية الثلاثة التي في صورة المنطق ، وهي : كتاب قاطيفوريوس وكتاب ياري أرميفياني وكتاب انولوطيقا ، وذكر انه لم يترجم منه الى وقته إلا الكتاب الاول فقط ، وترجم كذلك المدخل الى كتاب المنطق المعروف بالايساغوجي لفرفوريوس الصوري ، وعبر عما ترجم من ذلك بعبارة سهلة قريبة المأخذ^(١) . وقد اثبت بول كراوس - بالاستناد الى المخطوطة رقم ٢٣٨ من المكتبة اليسوعية ببيروت وهو الذي يتضمن هذه الكتب - أن المترجم الذي عناء صاعد هو محمد بن عبدالله بن المقفع كاتب جعفر المنصور (المتوفي سنة ١٥٨ هـ) لا عبدالله ابوه . وربما اغنانا عن هذا التفسير ، تفسير آخر حفظه لنا صاحب « الفهرست » اذ يقول ان كثيراً من الكتب اليونانية في الفلسفة والطب ترجمت أولاً الى الفارسية ثم ترجمت من الفارسية الى العربية على ايدي نقلة ، كابن المقفع وغيره^(٢) .

٢ - دور السريان

والسريان هم بصورة عامة حلقة الاتصال بين العرب وبين اللغة

١ - طبقات الامم ، طبعة لويس شيخو ، بيروت سنة ١٩١٢ صفحة ٤٩ .

٢ - الفهرست ص ٢٤٢ .

اليونانية ، وعندهم عبرت الثقافة اليونانية الى العرب . اذ لم يكن في مقدور المسلمين ان يعرفوا الفلسفة اليونانية في اصولها ومظاهرها لجهلهم لغة اليونان . فكان من الطبيعي ان يستعينوا في ذلك ببعض المحترفين الذين يحذقون هذه اللغة ويتصلون منها . فكان السريان بغيتهم وضالهم المنشودة ، وهم قوم من النصارى كانوا يتكلمون اللغة السريانية ، لغة الآراميين القدماء الذين كانوا يسكنون في العراق وبلاد الشام ، كما كانت اللغة اليونانية شائعة في مدارسهم وبين المثقفين منهم خاصة ، حتى انهم لم يكونوا في حاجة الى نقل الآثار اليونانية الى لغتهم ؛ لكن عندما اشد ضغط الفرس في البلاد السريانية أخذ التأثير اليوناني يتضاءل شيئاً فشيئاً ، فاضطر شيوخ المدارس عندئذ الى نقل الآثار اليونانية الى لغتهم . فلما فتح العرب هذه البلاد واعجبوا بالحضارة المنتشرة فيها طلبوا الى السريان نقل التراث العلمي والفلسفي الى اللغة العربية . وكان النقل في بادىء الأمر عن السريانية الى العربية ، ثم اتجه النقلة بعد ذلك الى الترجمة من اليونانية الى العربية مباشرة .

ولكن هذه الحركة لم ترجع الى المصادر الاولى للفكر اليوناني ، اذ كان اولو الأمر في القسطنطينية يفضون بهذه المصادر على فلاسفة الشرق من السريان وغيرهم ويعتدون بها من الكنوز الثمينة التي لا يحق للبيزنطيين وعلمائهم التفريط فيها كما لا يجوز لغيرهم اقتناؤها . يدل على ذلك ان كتب ارسطو الحقيقية لم تنقل الى اللغة اللاتينية إلا بعد فرار علماء القسطنطينية الى غرب اوروبا ، على أثر سقوط هذه المدينة العظيمة على يد محمد الفاتح^(١) . أما قبل ذلك فلم يكتب لأحد غير المنصور والرشد والمأمون ان يغزوا خزائن الكتب في القسطنطينية . لذلك كان من شروط وقف القتال بين المأمون وتيوفيلوس ملك الروم بعد انتصار المأمون عليه

١ - الدكتور علي سامي النشار والدكتور محمد علي ابو ديان: قراءات في الفلسفة، ص ٢٩٤.

سنة ٨٣٠ م الحصول على كتب الفلسفة والعلوم كجزء اساسي من غنائم الحرب ، فأرسل هذا الأخير وفداً لاختيار ما يشاء من كتب الفلاسفة ، حتى لقد عاد الوفد كما يقول ابن النديم بخمسة اجمال منها . وكذلك لما هادن المأمون صاحب قبرص طلب منه « خزانة كتب اليونان » كما يقول ابن النديم ايضاً ، فأرسلها اليه وعين سهل بن هرون خازناً لها .

٣ - عيوب النقل

لذلك كان من الطبيعي - والرجوع الى الأصل لم يكن في بادئ الامر ميسوراً - أن تقع اخطاء وعيوب في النقل الى اللغة العربية ظهر اثرها الشنيع في الحركة الفلسفية عند العرب ، مما أعاق التطور الطبيعي للفكر الاسلامي الى حين . كيف لا ، والكتب اليونانية الأصلية لم تصل اليهم في نصها وانما وصلت اليهم شروحاً وحواشي وتعليقات تتفاوت في قدرتها على فهم النص واستيعابه .

ومما زاد الطين بلة ايضاً ان كثيراً من النقلة كانوا من غير الفنيين ، إذ كان معظم ناقلي الفلسفة الإلهية والمنطقية والنفسية والسياسية والاخلاقية من الاطباء ، ولا سيما اول عهد العرب بالترجمة . فكان إذا اشكل على الناقل فهم نص من النصوص عمد الى حذف ما يشكل عليه أو استعاض عنه بقول فيلسوف آخر أو حاك الشفرة بين سابق النص ولاحقه من نسج خياله الخاص ، متأثراً في ذلك بمزاجه الشخصي وبثقافته العقلية واتجاهه الروحي والمذهبي .

ثم ان أكثر هؤلاء النقلة لم تكن غايتهم البحث عن الحقيقة فهم إذ كانوا جلهم من النصارى النساطرة واليعاقبة فقد كان شغلهم الشاغل وأكبر مهم الدعوة الى شيعتهم وتزيين اهوائهم الدينية . لذلك كانوا يغيرون ويبدلون في النصوص التي بين ايديهم خدمة لاغراضهم الدينية وعقائدهم المذهبية ويتصرفون فيها بالزيادة والحذف تبعاً لاهوائهم ونصرةً لمذاهبهم .

ويمكننا لهذه العيوب والآفات ان نصور لأتفسنا مبلغ العناء والعنت الذي لاقاه المسلمون عندما اقدموا على الاشتغال ببواكير كتب الترجمة . فإلى جانب انهم كانوا على غير صلة بالموضوع المنقول الى لغتهم كان الاسلوب الذي نقل به اليهم غامضاً مبهماً عصياً على الفهم ، فكان احدهم إزاء هذه الحال اما ان يتهم ذاته أو ان يتهم الفلسفة بما لا يُحمد .

لقد كان المبدء الذي أُلقي على كواهلهم عبئاً ثقيلاً ، ولكنهم لم يهتوا ولم يحزنوا . لذلك اضطر بعض امراء العباسيين - بعد فترة من الزمن - الى تكليف من عُرف بجودة الترجمة من السريان أو العرب بإعادة ترجمة الكثير من الكتب التي تُرجمت في وقت سابق ، كما حصل على عهد هارون الرشيد ، وهكذا فما زال المسلمون يركبون كل صعب ويطلبون الحقيقة في مظانها حتى عرفوا عدداً لا يستهان منها ، فصحصحوا معلوماتهم السابقة وتقصحوها ، واندفعوا بحب العلم والمعرفة لا يملون على شيء حتى تمكنوا من ان يجعلوا من هذا الركام المشوّء الذي قدمه النقلة بناءً منظماً متناسقاً له معنى وان يهبوا العالم فلسفة خصبة متعددة الجوانب كانت في حينها غذاءً للمقول وشفاء للقلوب ومطلباً للأرواح .

٤ - اسباب النقل

تعددت العوامل والأسباب التي دفعت بالمسلمين الى نقل كتب الفلسفة والعلوم والآداب الى اللغة العربية . وها نحن نورد هنا اهمها :

أ - لم يكن للعرب قبل الاسلام شخصية عقلية واعية ولم تكن عندهم نواة للتفكير المدروس المنظم . فلما جاء الاسلام طرأت تغييرات عميقة على شبه الجزيرة العربية والمنطقة المحيطة بها ما كانت لتحدث لولا حركة محمد . إذ تبدلت نظم الحياة رأساً على عقب فاستتبع ذلك نشوء مجتمع جديد له حاجات جديدة وآمال وأهداف جديدة ومسؤوليات ومشاكل جديدة

وقيم ومثل جديدة ، وبذلك توفرت فرص للتفكير وإجهاذ القرائح لا عهد لهم بها من قبل . وهكذا فإن احساس العرب - بعد ان تكوَّنت نواة التفكير عندهم بمجيء الاسلام وما فرض عليهم من مشاكل ومعضلات جديدة - بحاجة هذه النواة الى الاكتمال والنضج ، قد اوجد فيهم حركة عقلية ظلت تنمو وتشتد يوماً بعد يوم ، بقدر ما تتطلع الى آفاق جديدة وتتغذى بمصادر جديدة . فهذا التحول الكبير إذن كان من أهم أسباب النقل .

ب - وهناك عامل آخر ايضاً دفع بالعرب الى النقل والاستفادة من تجارب الآخرين هو شعورهم بأن المجد العسكري والسياسي والاقتصادي الذي وصلوا اليه لا قيمة له البتة اذا لم يقترن بالمجد العلمي والنضج العقلي ، ورغبتهم الملحة في مضاهاة الأمم والشعوب التي هي اعرق منهم في العلم والفلسفة . وهكذا عاد السيف الى غمده لينزل القلم الى ميدانه ، ميدان العلم والفكر والفلسفة .

ج - قرآنهم الذي يشيد بالحكمة ويحث على البحث والنظر ويدعو الى التفكير في خلق السموات والارض ويمتدح العلم والعطاء ، مما لا سبيل لهم اليه إلا بالخروج من قوقعتهم والإطلاع على عالم جديد .

د - حاجتهم الى اساس نظري للدين يقوم عليه وحاجة علماء الكلام الى النظريات اليونانية لكي تسهل عليهم الدفاع عن الدين امام المخالفين والمفكرين الذين هم اعرق منهم في الحضارة واصطناع وسائلهم في الرد على الخصوم ، وهذا لا يتأتى إلا بالإطلاع على العلوم العقلية التي لا عهد لهم بها .

هـ - حاجتهم الى علوم تسهل عليهم القيام بفروضهم الدينية التي تحتاج الى حساب وتقويم وتوقيت وتساعد على تنظيم شؤونهم المالية وضبط حساباتهم بعد التوسع في الفتوح ووفرة الخراج .

و - حاجتهم الى علاجات جديدة غير علاجات البادية البسيطة بعد ان تهرلت اجسامهم وتفتشت فيهم امراض الحضر نتيجة لانغماسهم في الترف وتهالكهم على المآكل الدسمة التي اتقنها الفرس والروم .

ز - حاجتهم الى تنظيم بحوثهم التي بدأوها في العصر السابق - الاموي - وتمحيص ما استنبطوه من المعارف الدينية واللغوية والعقلية وتصنيفها بدقة وحسن تبويب .

ح - ويظهر ان الحاجة لم تكن كافية في تحول ما تدعو اليه الى حقيقة واقعة لولا تجاوب المسؤولين ولولا رغبة اولى الأمر وما ابدوه من تشجيع ومساعدة على التنفيذ . فقد كان المنصور شديد الحرص على المال حتى لقد لقب « ابا الدوايق » و « المنصور الدوانيقي » وذلك لتشده في محاسبة المال على الحجة والدائق وهو مقدار لا يزيد على سدس الدرهم . ومع ذلك فقد كان يستهين بإنفاق الكثير في سبيل الدفاع عن العقيدة ونشر العلم . فهو لم يكن يحرص على المال لمجرد حب المال بل ليتخذ وسيلة الى القوة والمنعة وحماية الثور ورد غائلة الأعداء .

يضاف الى ذلك شخص المنصور نفسه بماله من سلطان وما يحكى عنه من تمكن العلم والدين في نفسه . فهو لم يكن ضحل الثقافة وإنما كان رجلاً واسع الأفق غزير العلم ، فقد اطلع على مقالة في الرياضيات وأخرى في الفلك وفد بها الى بلاطه فيلسوف هندي ماهر في معرفة حركة الكواكب وحسابها ، كما كان مطلعاً ايضاً على ترجمة مختارات من الكتب النادرة من بينها كتاب اقليدس كان العرب قد عادوا بها من القسطنطينية في احدى سفاراتهم اليها . هذا فضلاً عن الكتب الأخرى المنقولة عن الفارسية والبربرية . وما ينطبق على المنصور احرى ان ينطبق ايضاً على المأمون وهو الخليفة المنفتح الحر الرأي الذي كان يدفع لحنين بن اسحق زنة الكتاب المترجم ذهنًا .

ط - احتكاكهم بالمناصر المثقفة في البلاد المفتوحة على أيديهم مما أيقظ عقولهم وقلب نظام تفكيرهم وترك آثاراً عميقة بعيدة المدى في أذهانهم وأعدتهم لقبول اللقاح الجديد والتاس كبه .

ي - الدعة والترف ووفرة اوقات الفراغ . فسهولة الحياة المادية الجديدة أتاحَت لهم فرصاً نادرة من الحياة العقلية والروحية لم يعمدوها من قبل ، فإذا بهم يسعون في طلب العلم وإذا بهم يحدّثون في البحث عنه في مظانه . فليس كالإزدهار واستتباب الأمن ما يناسب نشوء الفكر ، وما من عنصر أنسب من الرخاء للبحث عن آفاق جديدة في الحياة والتطلع الى كل خبيء . فترى الاشخاص الذين لهم مواهب خاصة يندفعون في طلب الكتب ، وترى القوى الكامنة منهم تنكبُّ عليها بحثاً وتنقيباً وانتاجاً . وهذا ما حصل للعرب آنذاك ، فقد أمعنوا في الحضارة واستبحروا في العمران ، والحضارة والعمران يستلزمان العلم ، فراحوا يطلبونه في كل أفق ، ويطرقون اليه كل باب .

ك - الطابع العام للدولة العباسية التي افترن عصر الترجمة الذهبي بقيامها ، وطبيعة هذا العصر التي تتمثل في تطور الحياة العقلية نفسها في الجماعة الاسلامية ، وإلف هذه الجماعة بالحضارة وطول عهدها بالجدل الكلامي والبحث العقلي . فان انتقال الخلافة من الأمويين الى العباسيين لم يكن مجرد انتقال السلطان من بيت الى بيت وانتقال العاصمة من بلد الى بلد ، بل لقد كان في الواقع نقلاً للدولة الاسلامية من عالم الى عالم ، ومن عقلية الى عقلية ، من عقلية مشاغلتها وهمومها عربية اعرابية ، الى عقلية مشاغلتها وهمومها ثقافية حضارية . فالدولة العباسية تنفرد بعقلية جديدة لم تُعهد في بني أمية ، وهي ميل أولي الامر فيها الى العلم ايأ كان نوعه . فالفرس - كما هو معروف - هم الذين أسسوا هذه الدولة ، فهم اهل ثقافة قديمة وعندهم ميل موروث الى العلم والعلماء . فالخلفاء العباسيون

وإن كان يحري في عروقهم الدم العربي إلا ان تنشئة كثير منهم ليست عربية خالصة كتنشئة الأمويين . لذلك كفوا - بحكم هذه التنشئة - يرغبون في العلم والملاء . وكان العراق على عهدهم مضطرباً فسيحاً للفكر المختلف الاكئل . كان فيه الفقه ، وكانت فيه الفلسفة ، وكانت فيه الفرق المختلفة ، وكان فيه العلم بكافة ضروبه ، وإليه انتقل العلم اليوناني والحكمة الفارسية . وهكذا كان العراق مستزاداً لكل مذهب ، ومطعماً لكل طالب ، وبيئة خصبة نبتت فيها كل نخلة ، خلافاً لدمشق وبلاد الشام على عهد الأمويين .

ل - والتنافس بين العرب والشعوبيين كان أيضاً من العوامل المهمة في الترجمة . فالشعوبيون ترجحوا آثارهم الفكرية وآدابهم القومية على سبيل المباهاة وليظهروا للعرب ما كانت عليه اهمهم من حضارة ورفق . وهذا أحد الاسباب التي دفعت ابن المقفع الى نقل كتاب « كلية ردمنة » عن الفهلوية الى العربية . كذلك حاول بعض الشعوبيين ان يحتقروا العرب كافة ودينهم الذي جعل منهم سادة العالم القديم ، قرأوا ان تعاليم الفلسفة والعلم كفيلة بالقضاء على الاسلام وتأليب أبنائه عليه ، فانخذلوا منها سلاحاً للتهديم والتخريب ، لا ذريعة للبناء والهداية .

م - وما دعا الى ازدهار الترجمة اخيراً انقسام المسلمين وتفرقهم شيعاً واحزاباً ، فكانت الفلسفة بين أيديهم السلاح الأمضى . فراحوا يفلسفون معاني القرآن ويتعمقون في فهمه الى حد تحميله ما لا يطبق ، كل ذلك لدعم حججهم واقحام الخصوم .

هـ - العصر الذهبي للترجمة

ظلت المدارس السريانية التي كانت منتشرة في العراق وبلاد الشام قبل الفتح الاسلامي تؤدي رسالتها على الوجه الذي بطيب لها في العصر الأموي . ففي هذا العصر شهد المسيحيون يجمع طوائفهم وشيعهم

بدء عهد عظيم من الحرية والثقة والأمن لا مثيل له تحت الحكم البيزنطي ، مما حدا الى تسمية الخليفة الثاني عمر بن الخطاب بالفاروق ، وهي لفظة سريانية تعني « المنقذ » او « المحرر » . أجل في العصر الاموي نشأ التفاهم بين المسلمين والمسيحيين واستمر حتى اصبح عرفاً وتقليداً متبعاً في العصور التالية . وكان الخلفاء يتخذون من المسيحيين وزراء وشعراء وأطباء وأرباب صناعات وحرف محضوا السلطان ولاءهم ووفاءهم . ولذلك فقد عاش المسلمون والنصارى في ذلك العصر في وئام وصفاء يربط بينهم حب واحد للوطن الواحد وتعاون في الكفاح المشترك في وجه السيطرة الاجنبية المتمثلة في مستغليهم من أبناء دينهم من قياصرة الروم . وكذلك شهد هذا العصر ظهور أشهر وألع رجال الكنيسة في سوريا أمثال القديس يوحنا الدمشقي والقديس صفرونيوس والقديس اندريه الكريقي ، وكلهم سوريون من دمشق ومن رجال العصر الاموي .

وظلّ السريان يتمتعون بكل معاني الحرية الدينية والسياسية والفكرية طوال عصور الازدهار الاسلامي . وكل ما كان يطلب منهم للسلطات الحاكمة انما هو الخضوع لقوانينها الزمنية ودفع الجزية . فبنو أمية لم يفكروا يوماً في التعرض لشؤون المدارس الفلسفية التي كان السريان يحملون لواها . وكذلك كان موقفهم من اصحاب المذاهب الاخرى . فقد تركوا المدارس الكبرى من مسيحية او يهودية او صابئة او يونانية وثنية الخ .. قائمة في الاسكندرية وبيروت وانطاكية وحرّان ونصيبين وجندبسا بور لم يمسوها بأذى ، وقد احتفظت هذه المدارس بأسماء الكتب في الفلسفة والعلم .

هذا هو موقف بني أمية ، وأما بنو العباس فأمرهم معروف بإزاء تشجيع الحركات العلمية والفلسفية ، ومعنى ذلك ان العصر الذهبي الذي سيلي العصر الاموي كانت له مقدمات وجذور قديمة من سماحة الاسلام ورعايته .

وكان اول عهد المسلمين بالترجمة في القرن الاول للهجرة (السابع للميلاد) كما مرّ معنا . ويقترن باسم مريانوس الرومي ، وهو راهب مسيحي قلنا ان خالد بن يزيد بن معاوية أمره بنقل كتب الصنعة الى اللغة العربية وفي القرن الثاني للهجرة (الثامن للميلاد) بدأت التراجم والتعليقات تتوالى في اللغة العربية . لكن الترجمة لم تنشط بالمعنى الصحيح إلا في القرن الثالث للهجرة (التاسع للميلاد) ، وهو العصر الذهبي للترجمة ، عصر المأمون (١٩٨ - ٢١٨ هـ / ٨١٣ - ٨٣٣ م) فقد اتم هذا العصر بإيفاد البعث العلمية لاستقاء الثقافة من مواردها الاصلية والبحث عنها في منابها القاصية ، والتشجيع على ترجمة أمهات الكتب الاجنبية من مختلف اللغات في الفلسفة والطب والطبيعة والفلك والرياضة والسياسة ونظم الحكم . فقد جاء في كتاب (الفهرست) لابن النديم ان المأمون كان بينه وبين ملك الروم مراسلات ، وقد استظهر عليه المأمون . فكتب هذا الى ملك الروم يسأله الإذن في البحث عما يختار من العلوم القديمة الخزونة ببلاد الروم ، فأجابه ملك الروم الى ذلك بعد امتناع . فأخرج المأمون لذلك جماعة منهم الحجاج ابن مطر وابن البطريق ومسلم صاحب (بيت الحكمة) وغيرهم . فلما حلوا اليه ما حملوا أمرهم بنقله وترجمته .

ولم يكن المأمون يدخر وسعاً في هذا السبيل . فقد وثق علاقاته بملوك الروم وأتحفهم بالهدايا الثمينة وسألهم صلته بما حضرم من كتب افلاطون وأرسطو وأبقراط وجالينوس وأقليدس وبطليموس وغيرهم . وكان من شروط عقد الصلح بينه وبين الامبراطور البيزنطي ميخائيل الثالث ان يعطيه مكتبة من مكاتبات الاستانة ، فكان ذلك ، ووجد فيها كتاب بطليموس في الرياضة السماوية فأمر بترجمته وسماه (المجسطي) .

وأخصّ ما يمتاز به هذا العصر ايضاً ازدهار (بيت الحكمة) . فمن مآثر الرشيد انه أنشأ هذه الاكاديمية الكبيرة ببغداد ونقل اليها ما وجدته

من كتب في انقرة وعمورية وبلاد الروم التي غزاها المسلمون ، وقد عليها
يوحنا بن ماسويه . وفي خلافة المأمون وصل النشاط في هذه الاكاديمية
ذروته . فقد وقف عليها هذا الخليفة الطلعة الاموال الطائلة وعيّن
سهيل بن هرون مشرفاً عليها . وكانت بها مجموعات من الكتب اليونانية
أهديت الى المأمون من صاحب جزيرة قبرص وأخرى جاءت من
القسطنطينية كما مرّ معنا . وقد صُنفت الكتب فيها حسب موضوعاتها
واختير لها المترجمون المختصون . فكان يعمل فيها عدد كبير من النقلة
عن اللغة اليونانية والسريانية والفارسية وحتى عن الهندية والقبطية ايضاً
إذ لم يكن النقل مقصوراً عن اللغة اليونانية وحدها بل لقد نقل المسلمون
الى لسانهم في هذه الدار معظم ما كان شائعاً في عصرهم من العلم والطب
والفلسفة والفلك الخ .. وأخذوا عن كل أمة أحسن ما لديها ، فاختاروا
من اليونان فلسفتهم ، ومن الهند حسابهم ورياضياتهم ، ومن الفرس آدابهم
الخ .. وكان شعارهم في تلك الحركة العظيمة « الحكمة ضالة المؤمن ، أينا
وجدناها التقطها » .

وبعد (بيت الحكمة) اول مكتبة عامة ذات شأن في العالم الاسلامي
أنفقت عليها الدولة العباسية بسخاء ، وكان يجتمع فيها العلماء للدرس
والاطلاع ، ويلجأ اليها الطلاب للقراءة والتعلم ، ويؤمها الباحثون من مختلف
الاقطار الاسلامية يأخذون عنها وينهلون منها . وكان بالمكتبة نسخ يؤتى
لهم بالكتب لينقلوا صوراً عنها . واذا ضنّ صاحب الكتاب بكتابه
انتقل النسخ اليه . وكان النسخ يتبادلون العمل ليل نهار .

هذا ولم يكن التشجيع على النقل في هذا العصر مقصوراً على الدولة
وحدها تنفق عليه بسخاء وتعهده بالرعاية ، بل لقد كان لبعض الافراد
من اهل اليسار ومن عرفوا بالعلم والفضل ، نصيب وافر فيه ايضاً .
فقد كان لإقدام المأمون على ترجمة كتب العلم والفلسفة أثر كبير في نفوس

الاغنياء من رعيته ، فاحتذى بعضهم حذوه في طلب كتبها والإغداق على مترجميها . ومن هذا البعض بنو موسى المنجم من اثرياء القرن الثالث الهجري ومحمد وأحمد والحسن بنو موسى بن شاكر . فقد كانوا كثيري الاهتمام بنقل الكتب الى اللغة العربية ولا سيما كتب الرياضة . ويصفهم ابن النديم بأنهم « ممن تناهوا في طلب العلوم القديمة وبذلوا فيها الرغائب واتعبوا فيها نفوسهم ، وأنفذوا الى بلاد الروم من اخرجها اليهم ، فأحضروا النقلة من الاصقاع والأماكن بالبذل السني ، فأظهروا عجائب الحكمة . وكان الغالب عليهم من العلوم الهندسة والحيل والحركات والموسيقى والنجوم » (١) . وكانت لهم دار مخصصة لإقامة المترجمين . فعهدوا فيها بالترجمة الى عدد من النقلة المشهورين كحنين بن اسحق وحُبَيْش بن الاعسم وثابت بن قرة وغيرهم . فيرزقونهم بخمسة دينار في الشهر للنقل والملازمة كما يقول السجستاني .

وفي « بيت الحكمة » وقصر ابناء موسى انتقل العلم من الرواية الى الدراية ومن الترجمة الى التأليف ، ومن النقل الى الاجتهاد والبحث والاستقصاء ، وازدهر الانتاج العقلي في ارجاء العالم الاسلامي . وهكذا تلاقت في البيتين افكار ذات جنسيات مختلفة تفاعلت بعضها ببعض وتلاقحت وظلت تتفدى بمناهل تنبع داخل العالم الاسلامي وأخرى تنساب خارجه ، لينتكون من كل ذلك مزاج فكري جديد .

٦ - النقلة

كان القسم الأكبر من الذين عنوا بالنقل والترجمة من السريان ، الذين كلت معظمهم نصارى نسطورية ويعاقبة وقليل منهم من اتباع المذهب الارثوذكسي ، والقليل الأقل من اليهود . وقد نقلوا ما نقلوه إما عن التراجم

السريانية القديمة او تلك التي اصلحها السريان ورتبوها ترتيباً جديداً ، وإما عن اللغة اليونانية رأساً . ولم يذكر السريان شيئاً من عند انفسهم ، وكل ما ذكروه فهو مأخوذ من الكتب اليونانية التي اختصروها او شرحوها ونقلوها . وكان ينبغي ان يُقبل احد منهم على الترجمة من تلقاء نفسه ، بل لقد كان في اكثر الاحيان يعمل بأمر خليفة او وزير او غيرها من اصحاب المال والنفوذ . وقد قاموا بتراجهم تكتباً للمال لا حباً للعلم . فهم مترجمون محترفون ونقله مأجورون . ومعنى ذلك ان الكتب التي نقلوها لا تمثل نزعاتهم هم بل تمثل في الغالب نزعات سادتهم . وأما النقلة العرب والمسلمون فقد كانوا قلة ، وكانوا بعكس السريان ، يغلب عليهم النقل من الفارسية والهندية الى العربية . وكان من بينهم نقلة شيعة ايضاً ربما عدوا من اقدم المسلمين في الترجمة .

ولا يمكننا بالطبع ان نأتي هنا على ذكر جميع النقلة ، وذلك لوفرة عددهم ، فلا بد ان نجترىء باشهرهم . فمن الذين ترجوا عن اليونانية مباشرة أو عن السريانية مريانوس الرومي وماسرجويه وعبد الله بن ناعمة الحمصي وآل حنين وآل بختيشوع وآل ماسويه وقسطا بن لوقا ويحيى بن عدي ويوحنا بن البطريق واصطف بن باسيل ومق بن يونس ، ومن الذين ترجوا عن الفارسية واليونانية عبد الله بن المقفع وآل نوبخت وعلي بن زياد التميمي ، ومن الذين نقلوا عن الهندية ابراهيم بن حبيب الفزاري وابو الريحان البيروني من العرب ، ومنكه وصالح بن بهلة وابن دهن من الهنود .

اهم المترجمين عن السريانية واليونانية

أ - ماسرجويه الطبيب السرياني اليهودي . - ترجم لعمر بن عبد العزيز (٩٩ - ١٠١ هـ) كتاب^(١) القس اهرود بن اعين الطبيب الاسكندراني عن السريانية .

١ - الكتاب والكتايب مجموعة كالدفر تدرج فيها الفوائد والشرار .

ب - عبد المسيح بن عبد الله بن ناعمة المحصي المتوفى سنة ٢٢٠ هـ -
٨٣٥ م . - ترجم كتاب «الأغاليط» ، سوفسطيقا ، الحكمة الموهبة ، المغالطة
والاغاليط لأرسطو وترجم أيضاً شرح يحيى النحوي على كتاب السباع
الطبيعي لأرسطو . وفضلاً من ذلك فقد ترجم أيضاً أجزاء من تاسوعات
افلوطين التي عرفت لدى المسلمين باسم «كتاب الربوبية» ، ونُسبت إلى
أرسطو .

ج - حنين بن اسحق . - هو أبو يزيد بن اسحق المبادي (بفتح المين
وتخفيف الباء) المتوفى سنة ٢٦٠ هـ سنة ٨٧٢ م . من أعظم النقلة وأكثرهم
شهرة . كان مسيحياً نسطورياً ، تعلم اليونانية وآدابها وتعلم العربية على
الحليل بن احمد وحذق السريانية والفارسية . اختار له المأمون لرياسة
(بيت الحكمة) وعول عليه في ترجمة كتب أرسطو فأجاد نقلها ، ولذا
اختصه بمنح كثيرة ، وكان يعطيه زنة الكتاب الذي يترجمه ذهباً . لذلك
كان حنين يكتب الترجمة بحروف غليظة وأسطر متفرقة على ورق غليظ
جداً لتعظيم حجم الكتاب وتكبير وزنه .

وقد نقل عدداً كبيراً من الكتب الطبية إلى السريانية والعربية كما
ترجم عن أرسطو المنطق (المقولات ، البرهان ، المغالطات ، الجدل الخ)
«السماء والعالم» ، و «الاخلاق» وجزءاً من كتاب «ما بعد الطبيعة» كما ترجم
لأفلاطون «الجمهورية» و «النواميس» و «طبائوس» . وهو الذي قام
كذلك بترجمة التوراة اليونانية القديمة المعروفة باسم «السبعينية» Suptuagint .

د - اسحق بن حنين . - هو أبو يعقوب اسحق بن حنين المتوفى
سنة ٢٩٨ هـ سنة ٩١١ م . عمل في خلافة المعتد والمعتضد وكان معاصراً
لابن الرومي . كان ماهراً كاتباً في النقل ، إلا أنه كان أميل إلى كتب
الحكمة . فقد ترجم إلى العربية كتاب «السوفسطائي» لأفلاطون و «ما
بعد الطبيعة» و «النفس» و «الكون والفساد» لأرسطو .

٥ - ثابت بن قرة . - هو ابو الحسن ثابت بن قرة بن هرون المتوفى حوالي سنة ٢٨٨ هـ - ٩٠١ م . أشهر علماء الصائبة في العهد الاسلامي . نبغ في الطب والرياضيات والفلك والفلسفة . كان يحسن اليونانية والسريانية والعبرية وكان جيد النقل الى العربية ومن 'خذائق المترجمين' . اشتغل بعلم الأوائل فهر بها وبرع ، وكانت له معارف واسعة فيها . أتقن ما يسمى اليوم بالهندسة التحليلية وأجاد فيها إجابة عظيمة ، وله ابتكارات فيها سبق بها ديكارت . فقد وضع كتاباً أوضح فيه علاقة الجبر بالهندسة وكيفية الجمع بينها وتصحيح مسائل الجبر بالإبراهيم الهندسية . ترجم في المنطق والرياضيات والفلك والطب وفي طقوس الوثنيين وتعاليمهم . وقد أصلح الترجمة العربية لكتاب (الجسطي) لبطليموس وجعل منها سهل التناول . كذلك نقل كتاباً آخر لبطليموس اسمه (كتاب جغرافيا في المعمور وصفه الارض) وله مؤلفات كثيرة لم يبقَ منها سوى القليل .

و - قسطا بن لوقا . - يوناني الأصل ولكنه 'ولد ببلبك فمرف بالبلبيكي' . توفي سنة ٣٠٠ هـ - ٩١٢ م . أتقن السريانية والعربية . وعندما رحل الى بلاد الروم في طلب العلم أتقن اليونانية ايضاً ، ثم عاد الى بلاده ومعه كتب يونانية كثيرة . فاستدعاه الخليفة العباسي المستعين بالله الى بغداد وعهد اليه بترجمة الكتب اليونانية . وقد برع في نقل الكتب الطبية والرياضية والفلكية ، كما ترجم كتباً فلسفية بعضها منحول : منها شرح الاسكندر الأفروديسي ويحيى النحوي الديلمي الملقب بالطريق على 'السماع الطبيعى' ، وشرح الاسكندر على كتاب 'الكون والفساد' ، وكلاماً لأرسطو ، وكتاب 'أسرار الفلاسفة' ، المنسوب الى افلوطرخس . وكذلك أصلح نقولاً قديمة او معاصرة له في الفلسفة والرياضة . وكانت اسلوبه رشيقاً يتسم بالوضوح والمثانة ، كما كانت عبارته دقيقة موجزة .

ز - يحيى بن عدي المنطقي المتوفى سنة ٣٦٤ هـ - ٩٧٤ م . - من

أشهر مترجمي القرن الرابع للهجرة . كان نصرانياً يعقوبياً من تكريت .
درس اللغتين السريانية والعربية وقرأ على أبي نصر الفارابي أول فلاسفة
الاسلام وأبي بشر متى بن يونس النسطوري رئيس مناطق عصره .

أهم المترجمين عن الفارسية والهندية واليونانية

أ - عبد الله بن المقفع المتوفى سنة ١١٣ هـ - ٧٦٠ م . - نقل
الكثير من تراث الفرس القديم الى العربية مثل «خداي نامه» او سير
ملوك الفرس و «آيين نامه» او كتاب المراسم والتقاليد وكتاب «التاج»
في سيرة انوشروان وكتاب «مزدك» في الأدب والمثل الأخلاقية الموحية
مما لا يأتلف والمفاهيم الاسلامية ، وكتاب «كلية ودمنة» الذي أضاف
إليه باب برزويه «قاصداً تشكيكاً ضميضاً في العقائد في الدين وكسرم
للدعوة الى مذهب المثانية» [أي المانوية] على حد تعبير البيروني^(١)
فضلاً عما يقال من انه ترجم كتب ارسطو المنطقية الثلاثة أيام أبي جعفر
المنصور (قاطيفورياس) باري ارمينياس ، اثالوطيقا الاولى) وكتاب
ايساغوجي لفرفور بوس الصوري .

ب - ابو عبد الله محمد بن ابراهيم بن حبيب القزاري الكوفي . -
منجم المنصور العباسي المتوفى سنة ١٦١ هـ - ٧٧٧ م . وهو من أنبه
علماء الشيعة^(٢) في عصر المنصور اشتهر بعلم النجوم والترجمة من
الهندية الى العربية ، فهو الذي نقل بأمر المنصور الدوانيقي كتاباً في
علم الفلك حين وفد عليه ببغداد عام ١٥٦ هـ - ٧٧٢ م ، فيلسوف هندي
ماهر في معرفة حركة الكواكب وحسابها ، يحمل كتاباً في علم الفلك
على مذهب علماء أمته . وقد عرفه العرب فيما بعد باسم كتاب (السند

١ - تحقيق ما للهند من مقولة صفحة ٧٨ .

٢ - الشيخ عبد الله نعمة ، فلاسفة الشيعة ، ص ٦٠ و ٩٩ .

هند) فأمر المنصور بترجمة ذلك الكتاب الى العربية وان يؤلف منه كتاب تتخذه العرب اصلاً في حركات الكواكب ، فتولى ذلك محمد بن ابراهيم الفزاري ، وربما قيل ان المتولي لذلك والده ابراهيم الفزاري وعمل منه كتاباً يسميه المنجمون (السند هند الكبير) وتفسيره بالهندية (الدهر الداهر) . وقد بقي هذا الكتاب معمولاً به الى أيام المأمون . ثم اختصره فيما بعد ابو جعفر محمد بن موسى الخوارزمي وضع منه زيجاً الذي اشتهر في البلاد الاسلامية .

آل نوبخت ، من أكثر اسر الشيعة الامامية فلاسفة ومنجمين وعلماء وادباء واطباء ، كان الغالب عليهم النقل من الفارسية الى العربية كما كان بعضهم يترجم من اليونانية الى العربية ، وأشهرهم :

ج - ابو سهل الفضل بن ابي سهل بن نوبخت . - المتوفي حوالي سنة ٢٠٣/٨١٥ م . عاش في عصر الرشيد والمأمون . نقل من الفارسية الى العربية . وقد ذكره الصدر في متكلمة الشيعة فوصفه بأنه « الفيلسوف المتكلم والحكيم المتأله » وحيد دهره في علوم الأوائل ... نقل كثيراً من كتب البهلويين [الفرس] الأوائل في الحكمة الاشراقية من الفارسية الى العربية في انواع الحكمة ، ^(١) كما يقول عنه القفطي ان الرشيد « ولاء القيام بخزانة كتب الحكمة » وكان ينقل من الفارسي الى العربي من كتب الحكمة الفارسية ، ومعه في علمه وكتبه على كتب الفرس ، ^(٢) .

د - الحسن بن موسى النوبختي . - المتكلم الفيلسوف المتوفي حوالي سنة ٣١٠/٩٢٣ م . كان من نقلة كتب اليونان الى لسان العرب « وكان يجتمع اليه جماعة من السفة مثل ابي عثمان الدمشقي واسحق وثابت وغيرهم .

١ - المصدر السابق ص ١٧٨ .

٢ - نقلاً عن المصدر السابق ص ١٧٨ أيضاً .

وكانت المعتزلة تدعيه والشيعة تدعيه ، ولكنه الى حين الشيعة ، لأن آل نوبخت معروفون بولاية عليّ وولده عليهم السلام في الظاهر . وكان جزءاً للكتب ، قد نسخ بخطه شيئاً ، وله تأليفات في الكلام والفلسفة وغيرها^(١) ، كذلك يذكر المستشرق آدم متر صاحب كتاب الحضارة الإسلامية ، ان النوبختي - وهو مؤلف اول كتاب له شأن في الآراء - لديانات - كان من نقلة كتب اليونان الى لسان العرب^(٢) .



هذا والترجمة لم تكن قاصرة على هؤلاء المترجمين ولا على هذه الكتب . فقد كان هناك مترجمون آخرون اقل شهرة من هؤلاء كما كان هناك كتب اخرى غير تلك التي اتينا على ذكرها ودونها اهمية .

ثم ان أصل هذه الكتب المترجمة قد ضاع وما بقي منها حتى الآن فإنما هي شذرات مبعثرة هنا وهناك في دور الكتب الرسمية والخاصة ، في بيروت وبغداد والقاهرة واسطنبول وبرلين وباريس ومدريد وغيرها .

وربما يُظن ان الكتاب الذي يوصف بأنه نُقل الى العربية قد نقلت كل موضوعاته اليها . ولكن يجوز ألا يكون قد نقل منه إلا بعض اجزائه ، ومع ذلك نراه يذكر في عداد الكتب المنقولة لدى مؤرخي حركة النقل والترجمة من العرب .

وبما يلفت النظر في الكتب المنقولة عن اليونان ان النقل كان محصوراً في فنون العلم والفلسفة دون ان يتعداها الى عالم الأدب والشعر . فنحن لا نعثر في العربية على كتاب نُقل عن الأدب اليوناني . فالعرب لم يطلبوا من اليونان المعون في الأدب ، لم يطلبوا مثلاً ترجمة هوميروس الشاعر او

١ - ابن النديم ، الفهرست ص ٢٥١ - ٢٥٢ .

٢ - آدم متر ، الحضارة الاسلامية في القرن الرابع ج ١ ص ٣٦٦ . الطبعة الثالثة .

سوفوكليس او يوريبيدس او بندار او ارسطوفان الخ . وذلك لاعتقادهم الراسخ دائماً بأن شعرهم هو في الذروة من الشعر ولاعتزازهم بأثارهم الأدبية التي كلوا يقدمونها على كل أثر ، ويحدون في انفسهم ان لهم - دون غيرهم - ملكة الفصاحة والبيان ، مما أدى بهم الى الاعراض عن كل أدب آخر . وكذلك لم يطلبوا منهم العون في توجيههم الروحي لأنهم معتزون بإسلامهم . فالموضوعات الرئيسية للدراما الاغريقية كانت ذات صفة دينية وأسطورية لا تروق للعرب ذوي المفاهيم الدينية المختلفة ، ولا تثير حساسيتهم بسبب الشعور الإسلامي الفامر الذي استحوذ عليهم وملك جوانب نفوسهم . فهم لم يطلبوا من اليونان إلا ما احسوا بالحاجة اليه لاستكمال اوجه النقص في ثقافتهم العقلية . ولئن ترجمت الى اللغة العربية بعض نقائس الأدب الفارسي فلم يكن ذلك بإحياء من العرب بل لأن المترجمين من ابناء فارس رأوا - لغرض في النفس - ان يطلعوا العرب على ادبهم فنقلوا بعض كتبهم المشهورة الى العربية .

ويمكن ايضاً تحليل ذلك على نحو آخر يقوم على المنطق الحضاري ، وهو ان التراث الانساني فيه جانبان : جانب مشترك بين جميع الشعوب وجانب قومي يخص شعباً دون شعب . ففي حالات التبادل الثقافي والتفاعل الروحي بين الأمم والشعوب ينحصر التأثير والتأثر في الجانب المشترك فقط وأما الخصائص القومية فلا تنتقل إلا بنوع من الافتعال والاقتسار دون ان تؤتي أكلها . وهكذا فالفلسفة اليونانية والعلم اليوناني والهندي تراث عقلي انساني سريع السريان والانتقال . وأما أدب الملاحم والدراما الخ ... فهو أدب قومي بطيء السريان . الاول يؤتي أكله في بيئته وخارجها ، وأما الثاني فينحصر الابداع فيه في الحدود الضيقة لبيئته .

وأخيراً ينبغي علينا هنا ألا نغفل في تقدير اثر النقلة السريان وغيرهم كما يفعل البعض . فلا احد ينكر الاهمية الكبيرة التي يتمتعون بها في

تاريخ الفكر الاسلامي ، لكن هذه الامة لها حدودها المقررة التي لا يجوز للنقلة في كل حضارة ان يتخطوها . فمن الضروري ان نعلم ان الفكر الاسلامي لا يدين كله او جله لنفحات بعض النقلة المحترفين الذين قاموا بنزاجهم تكسباً للمال لا حباً للعلم . فمع تقديرنا العظيم لهؤلاء النقلة وللخدمات الجليلة التي أسدوها للفكر الاسلامي ، إلا انه يجب ألا نذهب في هذا التقدير الى حد الشطط فنجعل من العرب والمسلمين كمية مهمة ومن النقلة عمالقة أفذاذاً كان الفكر الاسلامي بين ايديهم مادة طيبة يشكلونها كما يشاؤون . ولم كان أخرى بهم ان يشكلوا انفسهم ويصلوا الى القمة التي وصل اليها العرب . وإلا فكيف نفسر استخدام العرب لهم وتشجيعهم إياهم وتسابقهم على اقتنائهم ودفع الاجور العالية لهم ، وإيفاد البعث والسفارات للبحث عن الكتب في الأقيسة والزوايا وظلمات المكتبات العامة والخاصة وعقد المعاهدات لحيازتها وجعل الحصول عليها شرطاً لوقف القتال وجزاء من غنائم الحرب ؟ فليت شعري ! علام يدل كل اولئك ؟ أفلا يدل على انه لا بد ان ندخل في حسابنا الى جانب النقلة السريان اولئك الذين استقدموا هؤلاء النقلة وأغروهم بمختلف الطرق والأساليب للعمل معهم ونقل ما يمكن نقله من الكتب الى لغتهم ؟ أفلا يدل هذا على ان النقلة انما كانوا مجرد أدوات مسخرة لأغراض سادتهم ، مجرد أدوات للعمل ووسائل للتعبير عن الذات ، الذات الحيثة الواعية الأصلية التي تتدفق بالقوة والنشاط وتحيش بالإمكانات الفياضة التي تريد ان تتحقق فتتركب كل صعب وتذلل كل عقبة وتقضي على كل عائق وتطلق كالسيل لا يقف في طريقه اي شيء ؟ هذا في الواقع ما يفسر لنا وثبة العرب وانطلاقتهم الرائعة .

ولنا شاهد على ذلك ما يجرى أمامنا اليوم ويتكرر كل يوم . فهذا العلم الغربي مترجم في كل مكان لا تكاد تخلو منه لغة من اللغات . لكن ذلك لم يكن كافياً لانجذاب الفلاسفة والعلماء والقادة ورجال الفكر .

فهؤلاء محصورون في مناطق ضيقة جداً ليست شيئاً مذكوراً في حساب المعمور من الأرض . هناك يعمل العلم وهناك فقط يؤتى أكله وينبع ثمره . هناك فقط تتفاعل العقول وتتلاقح وهناك يُصنع التاريخ . وليس هناك فقط ، بل الآن فقط . بمعنى ان عقولاً قليلة جداً تختمر به في هذه الفترة بالذات ، وهي فترة ليست شيئاً مذكوراً في عمر الزمن ، تلك السنة التاريخ وذلك دأبه ، فتراه لا يستقر في مكان فريد يبقى فيه الدهر كله ، وإنما هو حوّلٌ مُقلَّبٌ حوَالٍ ، لا يكاد يحل ببلد مدة من الزمن حتى يفادره الى غيره ، فأنما هي الأيام دول بين الناس .

ولم يشذ تاريخ العرب عن ذلك ، فقد أتى على العرب حين من الدهر كان التاريخ فيه طوع بنانهم ، بحيث لا يأتي يوم إلا وتكشف لنا فيه أعمال البحث والتنقيب بين المخطوطات ماثرة جديدة عن مآثرهم المطوية . ولا ينكر ذلك إلا مكابر . فلا يجوز ان نتعامل على هؤلاء القوم لأغراض غير علمية وغير موضوعية أملاها الحقد والتشفي والتعصب الذميم .

٧ - طريقة النقل

لم تكن الترجمة في اول عهد المسلمين بها كما كانت في طور النضج . فهناك مراحل مرت بها وأطوار أنت عليها ومشاكل قابلتها قبل ان تستقيم وتنضج . ولذلك فان الكثيرين يشكّون في قيمة الترجمات العربية ويستهيئون بجهود النقلة . والحق ان هذا إنما ينصبّ على أوائل النقلة لا على أواخرهم ، وعلى صفار المترجمين لا على أكابرهم . فالتعثر لا بد منه قبل الخطو السديد . والتخبط في الرأي والمشورة كثيراً ما يذتهي بالحكم الصائب والفكر الثاقب . وأعظم الابتكارات نجاحاً كانت وليدة المحاولة والخطأ والتعسف في الرأي وركوب العشواء .

والسبب في ضعف تلك الترجمات إما لأن أوائل النقلة لم يكونوا من

الفنيين المختصين بدراسة الفلسفة بل كانوا من أطباء مدرسة جنديسابور ،
او لأنهم لم يرجعوا الى الأصل اليوناني وإنما عمدوا في اكثر الحالات الى
الترجمات السريانية . والترجمات مهما بُذل فيها من حذق وعناية وعلم
ودراية لا تكون كالأصل وبخاصة الترجمات السريانية . فقد تعود اصحابها
التصرف بالأصل وإضافة شروح وآراء اخرى اليها قد تخالف آراء المؤلفين
نسبت الى اصحاب تلك المؤلفات عمداً ار سهواً .

لذلك لم يكن غريباً أن تتعرض النقول الأولى لسيل من الحملات
املتها النظرة المعجلى والرأي الفطير . ولكن هذه النقول لم تكن نهائية .
وليس أدل على ذلك من إعادة ترجمة الكتاب الواحد مرات متعددة عن
مصادر مختلفة ومقابلة الترجمات بعضها ببعض ، وكانت هذه الطريقة من
الأساليب المتبعة بين العلماء للوصول الى النص الاصيل الصحيح . ويذكر
المؤرخون ثمانية وثمانين ترجمة مختلفة قام بها ثلاث وعشرون ناقلاً لعشرين
كتاباً من كتب أرسطو ؛ وهكذا يكون للكتاب الواحد أكثر من أربعة
نقول مختلفة ، مما يؤذن بالرغبة الاكيدة في تحري الدقة والحرص على
الامانة العلمية ، كما نفعل في هذه الايام ؛ وهذه الطريقة العلمية السليمة
بدت تباشيرها في القرن الثالث للهجرة (التاسع للميلاد) .

ولدينا أمثلة عديدة على هذه الطريقة . فهذا حنين بن اسحق - وهو
خير ممثل لها - يصف لنا أسلوبه في العمل وهو بسيل ترجمة سريانية
لأحد كتب جالينوس فيقول : « ثم اني ترجمته - وأنا حدث من أبناء
عشرين سنة أو أكثر قليلاً - لتطيب من أهل جنديسابور يقال له
شربشوع بن قطرب من نسخة يونانية كثيرة الإسقاط . ثم سألتني بعد ذلك
وأنا من أبناء أربعين سنة أو نحوها - حبش' تلميذي اصلاحه بعد ان كانت
قد اجتمعت له عندي عدة 'نسخ يونانية' فقابلت تلك بعضها ببعض حتى
صحت منها نسخة واحدة ، ثم قابلت بتلك النسخة [التي ترجمها ابن شهدا

وجهة سينة النص [السرياني وصحته ، وكذلك من عادتي ان افعل في جميع ما أترجم ، ^(١) .

كما جاء على هامش « كتاب الخطابة » من مخطوطة الكتب المنطقية لأرسطو الموجودة في المكتبة الوطنية بباريس هذه العبارة :

« يجب ان تعلم اني كنت انسخ هذه النسخة عن نسخة عربية ، وما اجدته فيها مما أشك فيه كنت أرجع فيه الى نسخة سريانية صحيحة وانظر ما يجب ان يصلح أصلحه واثبته مصلحاً في هذه النسخة » ^(٢) .

وكانوا يشترطون لصحة النقل - الى جانب معارضة النسخ وتصحيحها بعضها ببعض - فهم اللغة المنقول فيها واللغة المنقول اليها . ولا يقتصر الأمر على ذلك بل كانوا يشترطون أيضاً فهم الموضوع وتصوره كقائله والاحاطة به احاطة تامة . ومصادق ذلك هذه الملاحظة التي وردت في أول « كتاب سفسطيقا من نقل ابي زكريا يحيى بن عدي :

قال الشيخ أبو الخير الحسن بن سوار رضي الله عنه :

« لما كان الناقل يحتاج في تأدية المعنى الى فهمه باللغة التي اليها ينقل ، إلى ان يكون 'متصوراً' له كصور قائله وأن يكون عارفاً باستعمال اللغة التي منها ينقل والتي اليها ينقل ، وكان أثناس الراهب غير فهم بمعاني أرسطوطاليس فيه ، داخل نقله الخلل لا محالة . ولما كان مَنْ نقلَ هذا الكتاب ، من السريانية بنقل أثناس ، الى العربية ممن ذكر اسمه ، لم يقع اليهم تفسير له ، عولوا على أفهامهم في ادراك معانيه ، فكلُّ اجتهد في اصابته الحق وادراك الغرض الذي إياه قصد الفيلسوف ، ففبروا ما نقلوه

١ - حنين ، رسالة رقم ٣ ، نقلًا عن الدكتور فرانز روزنتال ، « مناهج العلماء المسلمين » ص ٧٣ مع تعديل طفيف في آخر النص ليستقيم معناه .

٢ - نقلًا عن حنا الفاخوري وخليل الجر ، « تاريخ الفلسفة العربية » ج ٢ ص ٢٧ .

من نقل أئانس الى العربية . فلأننا احببنا الوقوف على ما وقع لكل واحد منهم كتبنا جميع النقول التي وقعت إلينا ليقع التأمل بكل واحد منها ويستعان ببعضها على بعض في ادراك المعنى ، وقد كان الفاضل يحيى بن عدي فسر هذا الكتاب تفسيراً رأيت منه الكثير وقدرته نحو من ثلثيه بالسريانية والعربية ، واطن تسمه ولم يوجد في كتبه بعد وفاته . وتصرفت بي الظنون في امره : فتارة اظن انه ابطله لأنه لم يرتضه ، وتارة انه سُرق ، وهذا أقوى في نفسي . ونقل هذا الكتاب النقل المذكور قبل تفسيره إياه . فلذلك لحق نقله اعتياص ما لأنه لم يشارف المعنى واتبع السرياني في النقل . وقد وُجد في وقتنا هذا تفسير للاسكندر الافروديسي له باليونانية يعجز من اوله كرامة ولم يخرج منه إلا اليسير . واتصل بي ان أبا اسحاق ابراهيم بن بكوش نقل هذا الكتاب من السرياني الى العربي ، وانه كان يجتمع مع يوحنا القس اليوناني المهندس المعروف بأبي قتيبة على اصلاح مواضع منه من اليوناني ولم يصل الي . وقيل ان أبا بشر رحمه الله اصلح النقل الأول واصلح نقلاً آخر ولم يقع إلي . وكتبت هذه الجملة ليعلم من يقع اليه هذا الكتاب صورة امره والسبب في اثباتي جميع النقول على السبيل المسطور ، ^(١) ثم يثبت ثلاث ترجمات مختلفة للكتاب الواحد .

وقد أدرك النقلة ايضاً بحدس عميق انه لا يكفي لصحة النقل مقابلة النصوص وتصحيحها بعضها ببعض ، كما لا يكفي ايضاً فهم اللغة المنقول منها واللغة المنقول اليها ولا فهم الموضوع المراد نقله . فلهذه الشروط حدود للعمل لا يمكن تحطيتها تفرضها طبيعة اللغة المنقول منها وخصائصها العامة وعدم قدرة اي لغة منقول اليها ان تعكس هذه الخصائص وتستوعبها جميعاً . فالألفاظ انما تكتسب معانيها في كل لغة بعد تجارب كثيرة وأحداث متعددة لا تتكرر دائماً ، بل هي تختلف باختلاف الزمان والمكان . فاذا

ابتعد اللفظ عن موطنه تطلب من المترجم جهداً كبيراً لتوفير اللفظ المرادف له في اللغة المنقول اليها ليؤدي في ذهن السامع في موطنه الجديد نفس المعنى الذي كان له في موطنه الاصلي . ماذا أقول ! ان نقل المعنى من لغة الى اخرى أشبه بنقل الزهرة من منبتها يعرضها للجفاف ونصب المير ، او كنقل الغرس بقلل نفسه ويُضَمَف امكانات الحياة فيه كلها طال به النوى . ففي الترجمة دائماً إخلال بالمعنى لا يمكن تداركه ، وهو يختلف في الشدة والظهور ، وكل عبقرية المترجم انما تكن في مدى قدرته على تخفيفه والتقليل منه . اما إزالته والقضاء عليه فأمر لا سبيل له اليه ، مهما بذل من الجهد وتحري مطلب الصواب . وأظهر ما يكون ذلك في الشعر : فان الترجمة من شأنها ان تشوهه وتفقد روعته وعناصر الجمال فيه ، لأن « كثيراً من المعنى يضطرب بسبب تغيير في التركيب اللغوي الذي تقتضيه اصول اللغة المترجم اليها »^(١) . وكان احد علماء العربية من القدماء ، وهو السيرافي ، يشكك كثيراً في صحة نقل فلسفة اليونان وعلومهم الى اللغة العربية ، ويقول لأحد النقلة المشهورين ، وهو بونس بن متى ، في مناظرة رواها ابو حيان التوحيدي في رسالته : « على ان هناك سراً ما علق بك ولا أسفر لمقلتك ، وهو ان تعلم ان لغة من اللغات لا تطابق لغة اخرى من جميع جهاتها بحدود صفاتها ، في أمثالها وأفعالها وصروفها وتأليفها وتقديمها وتأخيرها واستعارتها وتحقيقها ... الخ »^(٢) .

كذلك يذكر التوحيدي في مقابساته :

١ - ابو حيان ، صون الحكمة ، ص ٣٥ ب ، نقل عن فرائد روزنتال ، المصدر السابق ص ٧٥ .

٢ - نقل عن مقال للدكتور ابراهيم أنيس في مجلة العربي عدد ٩٩ ، ص ٣٤ - ٣٥ .

« على ان الترجمة من لغة يونان الى العبرانية ومن العبرانية الى السريانية ومن السريانية الى العربية قد أخلت بخواص المعاني في ابدان الحقائق اخلاصاً لا يخفى على أحد . ولو كانت معاني يونان تهجس في نفس العرب مع بيانها الرائع وتصرفها الواسع واقتنائها المعجز وسعتها المشهورة لكانت الحكمة تصل إلينا صافية بلا شوب وكاملة بلا نقص ، ولو كنا نفقه من الآرائل اغراضهم ببلغتهم لكان ذلك ايضاً ناقماً للقليل وناهجاً للسبيل ومبلغاً الى الحد المطلوب^(١) . »

وقد عرض عبد القاهر الجرجاني في كتابه « اسرار البلاغة » لهذه المسألة ايضاً وزادها دراسة وتقصيلاً . فهو يقول ان العرب قد وضعت لكل جزء من اجزاء الجسم في الانسان والحيوان لفظاً خاصاً . « فالشفة » في الانسان هي « المشفر » للبعير و « الجحفة » للفرس . فكيف العمل عند نقل هذه الفروق في الكلمات التي قد لا توجد في كل لغة ؟ للاجابة عن هذا السؤال نراه يفرق بين نوعين من الاستعارات ، استعارات غير مفيدة ، لا تعدو ان تكون توسعاً في اللغة ، واستعارات مفيدة . فأما الاستعارات غير المفيدة فهو يطالب فيها بنقل المعنى دون اللفظ ، فالفارسي مثلاً اذا اراد ان ينقل الى لغته نصاً من النصوص المشتملة على « الشفة » والمشفر والجحفة ، ينبغي عليه ان ينقله بالمعنى ، اي بالكلمة العامة التي تدل على « الشفة » لا بالكلمة التي تدل على نوع الحيوان ، هذا في الاستعارات غير المفيدة ، اما الاستعارات المفيدة ، كأن تصف انساناً بأنه أسد ، أو سفينة بأنها جبل فهو يطالب فيها بوجود النقل باللفظ ومراعاة الاستعارة ، ذلك بأن نقل الاستعارة المفيدة بمنها فقط فيه حرمان من نكتة بلاغية^(٢) .

١ - المقابسات، نقل عن الدكتور عبد الحلیم محمود، التفكير الفلسفي في الاسلام ج ٢ ص ٧٣ .

٢ - انظر مجلة العربي ، العدد المذكور ، ص ٣٥ .

ومن هنا فقد وجدت طريقتان في الترجمة : الترجمة الحرفية ، أي نقل الجملة من لغة الى اخرى كلمة كلمة ، والترجمة بنقل المعنى الصحيح . أما الترجمة الحرفية فقد كانت شائعة بين المترجمين السريان عندما كانوا يترجمون من اللغة اليونان وبين المترجمين اليهود واللاتين في طليطلة عندما كانوا ينقلون من العربية الى العبرية واللاتينية بعد خروج العرب من اسبانيا . ان هذا النوع من الترجمة الحرفية كان اسلوباً مألوفاً عند العرب لكن منذ عهد حنين بن اسحق في القرن التاسع الميلادي اصبحت مهمة المترجم - نظرياً وعملياً - نقل المعنى الصحيح نقلاً دقيقاً مضبوطاً^(١) .

ومما هو جدير بالذكر ان السريان الذين كان لهم دور خطير في الترجمة اورثوا العرب طريقة النطق السرياني لعمده كبير من الألفاظ اليونانية التي لم تتسرب الى اللغة العربية رأساً وإنما تسربت اليها بواسطة اللغة السريانية . والدليل على ذلك ان العرب يلفظون الكلمات اليونانية المعربة لا كما يلفظها اليونان بل كما يلفظها السريان . إذ يقولون مثلاً « سقراط » و « افلاطون » و « اقليم » و « فندق » لا « سقراطيس » و « بلاطون » و « قليا » و « بندوخيون » كما يقول اليونان . ومما يلفت النظر هنا ايضاً ان العرب سموا اليونان بالاسم اليوناني « هيلين » بل بالاسم السرياني « يونان » .

٨ - الانتحال

لقد كان الانتحال بضاعة رائجة عند القدماء والقرون الوسطى على السواء . فقد يظن الانسان لأول وهلة ان جميع الكتب التي نقلت الى العربية هي لمن نسبت اليهم . فهناك كتب نقلت الى هذه اللغة باسم افلاطون وهي ليست له ، وأخرى باسم ارسطو وهي ليست له . فن الكتب التي كانت تنحل الى افلاطون ونقلت الى العربية « كتاب الروايع » .

١ - انظر رورقتال ، المصدر السابق ص ٧٧ .

كذلك من الكتب التي كانت تنحل الى ارسطو ونقلت الى العربية ايضاً
« كتاب التفاحة » و « كتاب الربوبية » و « كتاب الايضاح في الخير المحض »
وكتاب « سر الأسرار » .

فالكتاب الاول « كتاب الروابيع » هو كتاب في علم الصنعة ، أي
الكيمياء القديمة التي يراد منها تحويل المعادن الخسيسة (كالرصاص مثلاً)
الى معادن شريفة (كالذهب والفضة) . وقد زعم واضعه انه لأفلاطون .
وقد ترجم الى اللاتينية في اواخر القرن الثاني عشر^(١) .

والكتاب الثاني « كتاب التفاحة » يصور فيه مؤلف مجهول ، حالة
ارسطو والموت يقترب منه وهو - بتفاحة في يده - يناقش تلاميذه في
الموت والروح والخلود والسعادة التي تنتظر النفس العارفة بعد مفارقة
البدن . ويكاد يكون هذا الكتاب نقلاً عن محاورة « فيدون » لأفلاطون .
وقد نشر كتاب « التفاحة » لأول مرة في مجلة « المقتطف » سنة ١٩١٣ .

وأشهر هذه الكتب جميعاً كتاب « الربوبية » ويصور صعود النفس
الى العالم العقلي بالرياضة والتأمل حتى تخترق حجب الغيب وتصل الى نور
الانوار . وهذا الكتاب هو عبارة عن مقتطفات من « تاسوعات » افلوطين
(التاسوعة الرابعة والخامسة والسادسة) جميعاً مؤلف سرياني مجهول ، وقد
نقله الى العربية عبد المسيح بن عبد الله بن ناعمة المحصي . وقد نشره لأول
مرة ديتريشي ، برلين سنة ١٨٨٢ ثم نشره الدكتور بدوي في كتابه
« افلوطين عند العرب » القاهرة سنة ١٩٥٥ .

وأما كتاب « الايضاح » فهو يصف إشراق الله على النفوس ، وهو
يسمى الله نوراً . فهو النور العقلي وشمس العقول ، وهو جلال ومحبة ،

١ - انظر عنه عبد الرحمن بدوي : الافلاطونية المحدثة عند العرب ص ٤٢ - ٤٤

٤٥ - ٤٦ و ١١٧ - ٢٣٩ .

وجميع الموجودات صادرة عنه . اما الشر فهو عدم وجود . وهذا الكتاب هو عبارة عن نصوص مقتبسة من كتاب « الإلهيات » لأفروقلوس (Proclus) زعيم الفرع الآثيني للأفلاطونية المحدثة ، جمعها راهب سوري في القرن الخامس الميلادي انتحل لنفسه اسم ديونيسيوس الأريوباغي وأطلق عليها اسم « مبادئ الإلهيات » ثم نقل السريان مختارات من هذا الكتاب الأخير وأسموها « الإيضاح في الخير المحض » ويسمى أيضاً « كتاب العلل » (Liber de Causis) فصدرها جيراردو الكريموثي عندما نقل « الإيضاح » الى اللاتينية في الربع الأخير من القرن الثاني عشر ، وذلك لأنه يدور حول مبحث العلل . وعندما نقل غيُوم دي موربك كتب افروقلوس عُرِف ان « كتاب العلل » جزء من « مبادئ الإلهيات » لأفروقلوس . وقد نشره الدكتور بدوي في كتابه الآنف الذكر « الافلاطونية المحدثة عند العرب » .

وأخيراً كتاب « سر الاسرار » ويبحث في تدبير السياسة . وقد امتلأ في الوقت نفسه بفصول طويلة في علوم الاسرار ، وهي علوم الطلسمات والنجوم والسحر . وفيه قواعد عديدة يمكن بواسطتها استخراج الغالب والمغلوب في الحروب . وقد زعم مترجم هذا الكتاب يوحنا بن البطريق انه عثر عليه بعد التنقيب وأعمال الحيلة في هيكل الشمس في اثناء بعثته الى بلاد الروم للحصول على المخطوطات اليونانية ، وهي البعثة التي أنفذها المأمون الى بلاد الروم في العقد الاول من القرن الثالث الهجري . وقد نشره لأول مرة الدكتور عبد الرحمن بدوي سنة ١٩٥٤ ضمن كتابه « الاصول اليونانية للنظريات السياسية في الاسلام » .

تلك هي أم الكتب التي لأفلاطون وأرسطو وكان لها تأثير ضار كبير في الفكر الاسلامي .

ويمحق لنا ان نتساءل الآن : ما الباعث على الانتحال وما هي الاسباب

التي تكمن وراءه ؟ كيف يتأتى لأحد ان ينحل آراءه هو لغيره مع انها
عصارة فكره ومخاض عقله ؟

إذا كانت هذه الآراء المنحولة للغير سياسية او دينية متطرفة فالسبب
مفهوم : فالإنسان في هذه الحالة قد ينحل آراءه لغيره حذراً على نفسه
وخوفاً من بطش السلطات الدينية والسياسية .

لكن إذا كانت هذه الآراء لا تمس الدين او السياسة فالمسألة تستوقف
النظر حقاً . فقد يحدث ان نجد بعض المؤلفين التافهين الذين يسمون وراء
الكسب المادي دون المجد العلمي ، ينفلون ذكر اسمائهم فيضعون اسماً كبيراً
على مؤلفاتهم ترويحاً لها . فالاسم الكبير على الكتاب أدعى لترويجه من
الاسم التافه المغمور .

وهناك سبب آخر لهذه الظاهرة يذكر حنين بن اسحق عندما يعلل
وجود كتب كثيرة منتحلة تُنسب الى جالينوس . فهو يعتقد ان وجود
امثال هذه الكتب انما يعود الى خيلاء بعض الناس وزهوهم بأن في
مكتباتهم كتباً لأعظم المؤلفين القدامى اكثر مما يملكه غيرهم من الناس^(١) .
وعنده تعليل آخر ايضاً وهو ان تكون هذه الكتب المنسوبة غلطاً الى
جالينوس نتيجة خطأ في معرفة المؤلف الحقيقي : فقد يحدث ان اسم
المؤلف الذي يظهر في الجزء الاول من مخطوطة ذات اجزاء اخرى تعالج
موضوعات مختلفة لمؤلفين مختلفين لم تذكر اسمائهم - يُظن خطأ انه اسم
المؤلف لجميع تلك الاجزاء^(٢) .

ويرى روزنتال ان الالتحال بين علماء الدين كان قليلاً نسبياً ، غير انه
كان فاشياً على نطاق واسع في علم الهيئة والكيمياء وعلوم السحر ، تلك

١ - انظر روزنتال ، المصدر السابق ص ١٢٦ .

العلوم التي كان ينظر إليها 'جل' علماء المسلمين على أنها علوم تقع بين العلم الحقيقي وأعمال الشعوذة .

وليس معنى هذا ان روح النقد كانت منعدمة عند العلماء المسلمين ، بل على العكس من ذلك . فلقد ظهرت هذه الروح منذ العصور الاولى لتاريخهم كما يقول روزنتال ^(١) . فعندما فشا الوضع في علم الحديث وجدوا ان من واجبهم ان يضعوا مبادئ وقوانين عامة لمعرفة الصحيح من الزائف ^(٢) . كما يشيد روزنتال أيضاً بقصة الخطيب البغدادي حين فضع الوثيقة التي يدعي يهود خيبر انهم 'منحوا بموجبها امتيازات خاصة وأظهر انها مزورة . ويقول روزنتال ان هذا الكشف 'أكسب البغدادي شهرة واسعة باقية . وتجدر الإشارة هنا الى ان الخطيب البغدادي لم يصف بذلك شيئاً جديداً ، بل لقد فعل ما كان يفعله العلماء المسلمون الذين كانوا يقابلون بين التواريخ المذكورة في الخبر او القصة التي يحققون في صحتها او عدم صحتها . واذا ظهر تباين او تناقض حكموا بأن الخبر لا يمكن ان يكون صحيحاً بالشكل الذي ورد فيه ' ^(٣) .

قلنا ان روح النقد ظهرت عند العلماء المسلمين في وقت مبكر . فان ما نقلوه عن اللغات الاخرى أطلعهم مثلاً على جالينوس وملاحظاته الدقيقة الحكيمة حول الشك في صحة الكتب المنقولة لأبقراط . فقد ثبت لحنين ، هذا المترجم الفذ ، ان الناحية اللغوية وبعض محتويات الكتب التي تنسب الى جالينوس في العادة ، تبين انها منحولة . فان كتاب جالينوس الكبير في النبض ، الذي عثر عليه حنين في مخطوطة يونانية 'تنسب الى جالينوس لا تدل محتوياته على تأليف من المستوى الرفيع ، لذا حكم عليها

١ - المصدر السابق ص ١٣١ .

٢ - المصدر السابق ص ١٣٠ .

٣ - روزنتال ص ١٣٠ - ١٣١ .

حين بأنها ليست من تأليف جالينوس . لكن كيف العمل وجالينوس نفسه يذكر في مؤلفه « فينكس » الذي أورد فيه كتبه انه صنف هذا الكتاب ؟ لذا افترض حين ان جالينوس عندما جاء على ذكر الكتاب الكبير في النبض (في حديث شقوي او في كتاب آخر) ، ربما لم يكن قد ألفت الكتاب بعد ، وكل ما هنالك انه كان مزمعا على كتابته ثم بدا له ففبر رأيه فيما بعد . فلعل رجلا سمع عن عزم جالينوس على تأليف الكتاب فأقدم على كتابة رسالة قصيرة في النبض ونسبها الى جالينوس ثم أثبت اسم الكتاب بعد ذلك في كتاب « فينكس » لكي يضمن لكتاب « النبض » شهرة ورواجا . وقد كان . وهناك حل آخر ايضا يقترحه حين فيقول ان ورود اسم الكتاب في « فينكس » ، ربما يمكن تعليله بأن جالينوس قد يكون ألفت « الكتاب الكبير في النبض » فعلا لكنه 'فقد فيما بعد' ، فوصل الينا الكتاب المشكوك في صحته والذي انما 'كسب ليحل' محل النسخة المفقودة .

قد تكون هذه الحلول التي يقترحها حين وطريقته السابقة في معارضة القول ومقابلتها بعضها ببعض وتصحيح بعضها ببعض ومنهجه في النقد الداخلي للنصوص ، قد يكون كل اولئك من ابتكار حين ، ولكننا نرجح ان الابتكار قد كان في بعض التفاصيل ، فقد جمعت لعطاء المسلمين تجارب عقلية عديدة وكانت لهم تقاليد راسخة في علم الحديث ونقد النصوص . ويؤكد روزنتال ان العطاء المسلمين قد أبدوا شكوكهم في صحة كتب كثيرة تنسب الى مؤلفين قداماء ^(١) . وسنرى كيف تتجلى الروح النقدية بقوة لدى مفكر اسلامي فذ كإبن خلدون في كلامه على أغاليط المؤرخين .

وقد كان من دواعي النقد عند المسلمين كما يقول روزنتال الخلافات

والمنازعات العقائدية والدينية التي شغلت عقولهم وصقلت أذهانهم . فقد كان علماء أهل السنة يحرصون على اثبات ان الكتب المنسوبة الى الإمام علي بن ابي طالب كتب مزورة ، كما قضى الأدباء المسلمون وقتاً طويلاً يتجادلون في صحة الشعر الجاهلي ، وان كثيراً من الأدلة التي كانوا يدلون بها لا تزال لها قيمتها حتى يومنا هذا^(١).

ومن أهم الوسائل التي كانوا يعملون عليها لتحقيق النصوص ونقدها نقداً داخلياً الاكثار من نسخ الكتاب الواحد . فالكتب بوجه عام كانت متوفرة جداً وفي متناول ايديهم ، فقد نقل الجاحظ عن موسى بن عيسى ان في مكتبة يحيى [البرمكي] وفي مدارسه ثلاث نسخ من كل كتاب^(٢) . وكان العالم الذي يجمع الشعر ويحققه يحتاج - على ما يقول روزنتال^(٣) - الى اكثر من نسخة واحدة من الديوان الواحد والمجموعة الواحدة لكي يستطيع المقابلة بينها . وكثيراً ما كان ينسب له عدد من النسخ ، فقد كانت المكتبات - وخاصة في مصر - تحتوي على عدد كبير من الكتب والمراجع التي يحتاج اليها العالم ، وكان السبكي يفخر بأنه كان يملك نسختين من كتاب « الذيل » للسماعي (والنسختان تثبتان صحة مقتبس وجده السبكي في ابن الصلاح^(٤)) ، كما كان عند ابن خلكان نسخ عديدة من مختصر ابن الأثير لكتاب « الانساب » للسماعي ، وفي جميعها يتكرر الخطأ الذي كان ابن خلكان يشك فيه ، وكذلك كتاب « صحيح البخاري » فقد كانت نسخة متوفرة دائماً بما في ذلك نسخ بالروايات المختلفة ، اذ يذكر ابن حجر ان ابا محمد الصفثاني نفسه في تعليق له على فقرة لم يجد

١ - المصدر السابق ص ١٢٣ .

٢ - الحيوان ، الجزء الاول ص ٣٠ نقل عن روزنتال ص ٥٣ .

٣ - منابع ، ص ٥٣ .

٤ - المصدر السابق .

لها مقابل في اي نسخة اخرى من نسخ صحيح البخاري سوى نسخة استاذ البخاري انه قابل بين نسخ عديدة : ويزكّي ابن حجر قول الصغاني اذ يقول انه هو نفسه قد قابل بين نسخ مختلفة لصحيح البخاري لكنه لم يعثر على هذه الفقرة^(١).

على ان هناك طريقة اخرى لمعرفة المنحول من الصحيح كانت شائعة نوعاً ما ، وهي ان يورد المؤلف نفسه اسماء كتبه ، على ان ينضم الى ذلك قرائن اخرى اهمها وحدة الأسلوب واللغة وان يكون بين الكتب والرسائل المنسوبة الى المؤلف علاقة وارتباط ، بحيث لا يمكن عد واحد منها منحولاً إلا إذا حكمتنا على سائر السلسلة بهذا الحكم . وقد رأينا كيف تنبه حنين الى بعض هذا عندما حكم على مؤلف من مؤلفات جالينوس بأنه منحول ، وما حنين سوى استمرار لتقليد كان شائعاً آنذاك نجد عناصره الأولى في علم الحديث .

وهناك أيضاً معيار آخر يعد امتداداً للمعيار السابق وهو وجود وحدة في الاتجاه العام للتفكير بين الكتب التي تنسب الى مؤلف واحد ، وذلك الى جانب وحدة الأسلوب واللغة التي تحدثنا عنها منذ هنية . فاذا عرفنا مثلاً ان اتجاه أرسطو في تنلسفه اتجاه حسي تجريبي يقسم بالميل الى الطبيعة وواقع الحياة المادية أكثر من التعلق بسماء المتصوفة وروحانياتهم ، كانت نسبة كتاب اليه يبحث في علوم الاسرار والطلسمات ويمالج النفس الانسانية معالجة صوفية بالحديث عن حنينها الى مقرها الأول وعن سعادتها التامة بفنائها في الذات المندسة واتحادها معها - أقول كانت نسبة كتاب كهذا الى أرسطو نسبة غير صحيحة .

وعلى ذلك رأينا أرسطو يتحدث في كتاب « التفاحة » عن الخلود

والسعادة والغبطة للعظمى التي تنتظر النفس العارفة بعد مفارقة البدن ،
وإذا رأيناه يقول « إن لذتها ليست في الأكل والشرب والمتع الحسية وإنما
في العلم ، لأن متعة الحواس لا تولد الحرارة إلا لوقت قصير ، وأما الضياء
الحاصل المستمر فهو النفس المفكرة التي تشتاق الى الخلاص من عالم
المحسوسات » - إذا رأيناه يتحدث في هذا الكتاب مثل هذا الحديث
الصوفي حكنا بأنه كتاب منحول مزيف لا تصح نسبته الى أرسطو .

وكذلك إذا رأيناه في كتاب « الروبية » يشيد بالحقيقة العليا والوجود
المطلق اشادة روحانية صوفية ، ويؤكد ان معرفتها لا تكون بطريق
الفكر والنظر العقلي بل إنما تكون بطريق الإلهام والبصيرة ، ثم يتحدث
عن لحظة القيا والوصول الى الملكوت الأعلى ، حكنا بأن المتحدث هنا
ليس هو أرسطو المعروف ، وان كتاب « الروبية » بالتالي إنما هو لمتصوف
روحاني لا لفيلسوف واقفي تجريبي .

وكذلك الحال إذا رأيناه يتحدث حديثاً كهذا الحديث الروحاني في
كتاب « الإيضاح » أو « سر الاسرار » فيجب ان نبادر بالرفض ونحكم
عليها بالوضع والانتحال .

وحسب علماء المسلمين ومفكرهم وفلاسفتهم فغوراً ان يطعن أثنان
منهم^(١) في كتابين من هذه الكتب هما كتاب « الروبية » (أو اتولوجيا)
وكتاب « سر الاسرار » . فبحدس عميق يؤذن باحساس ابن سينا بالمليار
الأخير الذي ذكرناه لكشف الزيف والانتحال ، يقول في نص حاسم في
رسالته الى الكيا ابي جعفر : « على ما في اتولوجيا من المظن^(٢) » . وبحدس
عميق مماثل أيضاً يدين ابن خلدون كتاب « سر الاسرار » ويحكم عليه

١ - هذا مبلغ علنا حتى الآن ، فقد يكون هناك أكثر من اثنين ، ومن يدري ؟

٢ - نقلاً عن الدكتور محمد علي أبو ريان والدكتور سامي النشار : الفلسفة الاسلامية .

قرارات في الفلسفة ص ٢٩٥ .

بالوضع والانتحال ، عندما يقول في « المقدمة » ان هذا الكتاب « غير معزو الى أرسطو عند المحققين » لما فيه من الآراء البعيدة عن التحقيق والبرهان ، ويشهد بذلك تصفحه ان كنت من اهل الرسوخ^(١) .

٩ - النقل

ما لا ريب فيه ان تأثر المسلمين بالعناصر الثقافية الوافدة كان كبيراً جداً لكثرة ما جاء به النقلة من انواع الفلسفات والعلوم والفنون والمعارف . فإذا بانقلاب عظيم يحدث في (أ) الفكر ، (ب) الدين ، (ج) واللغة يكاد يكون منقطع النظر في سرعته وعقه وشموله وأبعاده .

(أ) فاما من حيث تأثير النقل في الفكر فيكفي ان نقول فيه ان العرب قطعوا شوطاً بعيداً في الطريق الطويل الذي انتهت اليه الحضارة الاوروبية اليوم . فقد ظهر من بين المسلمين - عرباً كلوا او مستعربين - علماء اعلام ومفكرون اذاد ساهوا في اصول العلم وفروعه ونبهوا في كل فن ، ونزلوا كل ميدان ، واقتحموا كل معقل ، وأحاطوا بجميع ألوان الثقافة التي انبعثت من مراكز متعددة ، حتى سبقوا الغرب الى الكثير من النظريات في الطبعة والكيمياء والرياضة والفلك والطب والفلسفة الخ . وأغذوا التراث العقلي والانساني بكثير من المعاني والافكار . وهذه الصفات الضخمة غدت الأمة العربية وريثة الفكر الشرقي واليوناني والقيمة على ذخائر الثقافة والفن ، والممثلة الوحيدة للحضارة الانسانية الرفيعة في العصور الوسطى كلها . فعظمت الحركة العقلية بين المسلمين واتسع نطاقها حتى شملت كل شيء من مظاهر الحياة تقريباً . ولم يأت بعد هذه الحركة العلمية من مثيل

١ - مقدمة ابن خلدون ، تحقيق الدكتور علي عبد الواحد وافي ، الجزء الاول ص ٣٨٥ .
انظر ايضاً تحقيق الدكتور عبدالرحمن بدوي في « اعمال مهرجان ابن خلدون » ص ١٥٢ - ١٥٤ .

لها في التاريخ إلا حركة النهضة العلمية في إيطاليا بعد سقوط القسطنطينية في يد محمد الفاتح مؤسس دولة بني عثمان في أوروبا .

هذا ما كان من أثر النقل في يقظة الوعي وجودة الفهم وجوح العقل والامراف في التفكير وتفتح الاذهان وتفتق القرائح ، حتى لقد كاد يكون لكل بيت مذهب وفي كل يد كتاب .

(ب) أما ما كان من أثره في الدين فان احتكاك المسلمين بالثقافات والفلسفات الاجنبية جعلهم يندفعون الى تعمق آيات القرآن الكريم وفهمها والقوض على معانيها ، ويعرضون على محكّ العقل جميع العقائد التي كانت مقبولة لديهم دون جدال او نقاش . ومن هنا نشأت الفرق الكلامية المختلفة ، ثم راحت كل فرقة منها تسعى وراء آراء جديدة تساعد على تكوين عقلي خاص بها ، وتلتبس حججاً منطقية تدعّم بها وتدحض مذاهب خصومها . وساعدها على ذلك ان النصارى في البقاع التي كثرت فيها الفرق كانوا ينقسمون شيعاً وأحزاباً : نساطرة وبعاقبة وملكانية و... وكان هناك جدل حاد بين هذه المذاهب حول طبيعة المسيح والصفات الالهية والجبر والاختيار الخ . وقد تسلحت كل طائفة من هذه الطوائف بالفلسفة اليونانية والمنطق اليوناني لدعم مذهبها وتغيبه مذاهب خصومها . كما كانت هناك ايضاً طوائف يهودية ومناوية وصابئة ، وكان هناك زنادقة وملحدون ودهريون ، وكان هناك اخيراً حركات علمية في هذه البلاد من طبيعة وكيمياء وفلك وطب ورياضة الخ ... فعرف المسلمون ذلك كله بطريق النقل او الاحتكاك وتسرب الى اقوالهم ومذاهبهم ، وكان له أثر بالغ في توجيه تفكيرهم وتكييف انظارهم ومواقفهم ، وقيام بحوث عقلية متعددة حول العقل والنقل والذات والصفات والجبر والاختيار ... وتكاثرت الموضوعات التي لم تعد من يناصرها او يعارضها ، واشتدت أوجه التلاقي والخلاف بين المذاهب والنحل . وهكذا تسلسلت الاقوال

والآراء ، وصار لكل جماعة من العلماء طائفة من الأفكار تبلورت في مذهب علمي له اصوله وقواعده . ومن هنا نشأت المذاهب الاعتقادية والعلوم الدينية والطبيعية .

(ج) هكذا كان تأثير النقل في الدين وعلوم الدين . وكذلك سيكون له تأثير بالغ في اللغة وأساليب التعبير . فقد دخل في اللغة العربية كثير من المعاني الاصطلاحية والتراكيب الفنية والعبارات العلمية ، واتسع صدرها لعدد كبير من الألفاظ الأجنبية ، ونحو ذلك في فترة قصيرة لا تزيد على عمر انسان من لغة قبلية ضيقة ، الى لغة عالمية ، فأصبحت لغة العرب هي لغة الدين والحكمة والقانون والسياسة والادارة والتجارة والكتابة والتأليف والعلم والحضارة . واكتسحت اللغات المحلية وكانت اللغة السريانية اول ضحاياها^(١) .

أجل لقد كانت اللغة العربية أداة هذا التحول الكبير وأداة التطور والابتكار . ولولا انها أداة صالحة مطواعة كلما استجابت لما 'ندبت اليه' كما انه لولا وثبة الفكر العربي كلما انصقلت هذه اللغة وكما رهفت وكما أمكنها تلبية حاجات الحياة الجديدة ومطالب المجتمع الجديد . فقد كان هناك تفاعل قوي بين الفكر واللغة في الاسلام وكان هناك كبير تعاون ، فكان لتقدم الفكر أثر في نمو اللغة كما كان لنمو اللغة أثر في تطور الفكر ، كل منها 'يرفد' الآخر ويمدّه بالدم والغذاء . وهكذا ظلّ الفعل والانفعال والتأثير والتأثر بين اللغة والفكر والفكر واللغة مستمرين طوال عصور حركة الإشعاع العقلي في الاسلام .

فاللغة العربية تتأثر بسعته ونصوعها وبتصاريف كلامها وبما أخذها

١ - على ان الدراسة باللغة السريانية لم تفقد أهميتها فجاء بل ظلت تتلانى شيئاً فشيئاً حتى أواخر القرن الثالث عشر الميلادي الذي ينتهي به تاريخ الآداب السريانية .

البديعة في استعاراتها وبغرائب تصرفها في اختصاراتها ولطف كتاباتها في مقابلة تصريحاتها وقدرتها الفذة على النحت والاشتقاق . وقد ألمت بها خطوط كثيرة دون ان تنال منها ، بل لقد تطوّرت بفضل خصائصها الذاتية وبحكم ما التقت به من حضارات وما 'صب' فيها من ثقافات ، فوسعتها جميعاً وتمثلتها جميعاً واستوعبتها استيعاباً رائماً ، وكأنما أصبحت سبلاً عرماً تتدافع اليه جداول شتى من العلم والادب والفلسفة ، وهو لا ينحرف ولا يبدل وجهته ، بل يجري غزيراً زائحاً متدفقاً يقتحم كل ما يصادفه من حواجز ويحرف في طريقه كل ما يجد من سدود وعراقيل . وظلّ أمرها كذلك حتى كانت أداة التعبير الوحيدة لأربعة عشر قرناً من التاريخ المستمر في اطار الاسلام . وهو عمر طويل في حياة اللغات لم يكتب لغة غيرها ، هذا مع انها لا تزال حتى الآن في شرح شباهها لم ينل لها عظم ولا تضعضع لها ركن . وحسبها فخراً انها كانت تنتشر دون ضغط او دعاوة ، بل بمحض طبيعتها الخاصة وقيمتها الذاتية .

أما وإنها لغة هذا شأنها فذلك لا يعني انها ظلت مستقلة بذاتها مستغنية عما عداها من اللغات لم تتأثر بها او لم تؤثر فيها . فقد تأثرت اللغة العربية بكثير من اللغات وأثرت فيها واستمر التفاعل بينها مدة لا تزال نعيش أحداثها .

واذا أردنا ان نعرف مبلغ الأثر الذي خلّفته الترجمة والنقل في عمود اللغة العربية فهذا الأثر انما يتجلى فيما طرأ على الادب من تغييرات عميقة ، وفيما اتسعت له الألفاظ العربية من معانٍ جديدة ازدادت بها غنى ودقة ووضوحاً وسلامة ، وفيما دخل اللغة العربية من ألفاظ أعجمية اكتسبت بها ثروة وغزارة ، وأخيراً فيما طرأ على الكتابة والتأليف من تنسيق وتنظيم .

فأما من حيث التغييرات في الأدب العربي فقد أخذ الكتاب والشعراء يهجرون ألفاظ البادية ويتعمدون عن الكلمات الحوشية والغريبة ويعمدون

إلى السلاسة والسهولة ، وبعد ان كانت الألفاظ الحشنة تتردد كثيراً على ألسنتهم فتحدث خدشاً في الأذن أصبحت الآن سهلة مرنة واصبحت نحس فيها العقل المثقف والفكر المذهب .

وبعد ان كنا نشهد الجمل الموجزة التي يطرب لها الجاهلي والاموي ويترنم بها والتي كانت مع ايجازها تحمل المعاني الكثيرة ، اصبحنا نشهد الآن جملاً لينة تحمل المعنى بكلام واضح لا لبس فيه ولا غموض ، كما اصبحت قابلة لأن تتكيف بالمعنى الجديد الذي جاءت به الحضارة والرفاء واللين في العيش . لقد كان العرب يفترون الى العلم والفلسفة ، فعندما وضعوا أسسها كان لا بد من تجديدها في اللغة حتى تستوعب المعاني الجديدة التي لم تكن مألوفة . وبذلك اكتسبت العبارة العربية سلاسة وجزالة ومرونة أفضل من ذي قبل ، إذ أصبحت تعبر عن منطق أرسطو وفلسفة أفلاطون وطب أبقراط وجالينوس الخ .

وكان التأثير في الشعر العربي كبيراً ايضاً ، فقد أعطت الترجمة صوراً جديدة للشعر العربي ، فاذا به يخرج عن نطاق المألوف ويخوض في موضوعات لم تكن معروفة من قبل . فبعد ان كان الشاعر يستعمل في وصفه كثيراً من الكلمات الحسية والتعابير المادية فلا يتكلم إلا عن الصحراء والمرأة والاطلال والحيوانات المنتشرة في البادية إذا شعره بعد حركة الترجمة تختلط فيه دقائق علمية وفلسفية لم تكن نشاهدها عند شعراء العصر الجاهلي ؛ وهكذا حمل الشعر المعاني العلمية والفلسفية بالإضافة إلى الألفاظ المكتسبة من الترجمة .

ولكن هذا التطور في اللغة لم يحدث دون ثمن . « فاللغة اذا دخلت على اختها أفسدها » كما يقول الجاحظ . فالذي يعمى النظر في اللغة العربية ويقارن بين ما كانت عليه قبل الترجمة وما صارت اليه لا بد ان يلاحظ ان الجملة العربية قد ضعفت نوعاً . فلقد كانت قوية متينة في البداية ،

لكنها أخذت تتمثر مع الصور الجديدة حتى لكانها 'حملت' أشياء من غير طبيعتها. ولكن الله سلم. فلئن فقدت بلاغة الجاهليين والمخضرمين فانها في مقابلة ذلك قد أصبحت لغة الفلسفة والعلوم وبالتالي لغة الحضارة.

وكما ظهر تأثير الترجمة في الادب فشمّل الالفاظ والتراكيب والجل وامتدّ الى المعاني والأفكار، فقد ظهر تأثيرها أيضاً فيما تسرب الى اللغة العربية من مفردات جديدة. وهذه المفردات :

منها ما هو دخيل على اللغة العربية لعدم وجود مرادف له فيها. فقد تسرب اليها من اليونانية والفارسية وغيرها كلمات في المنطق والفلسفة والعلوم والآلات والأدوات والمعادن لم تكن موجودة قبل حركة الترجمة. وقد بقيت هذه الكلمات على حالها بعد ان طرأ عليها تغير ما مراعاةً للجبرس العربي السمعي واللفظي، مثل فلسفة، هيولى، هندسة، اسطقس، كيمياء، موسيقى، زنديق، ديباج، ازميل، ابريق، عود... وكثيراً ما استعملوا الاشتقاق: قتلّف فيلسوف متفلسف، تزندق زنديق زندقة.

ومنها ما هو مشتق من مفردات عربية اخرى. فالمعلوم ان اللغة العربية كانت قبل الاسلام غنية بالتمميزات الحسية فقيرة بالمعاني المجردة إلا ما اتصل منها بالجهد والشجاعة والكرم وما الى ذلك. اما بعد حركة الترجمة فقد انقلب الوضع او على الاقل اعتدل واستقام. فقد أعطت الترجمة الكلمات القديمة معاني لم تكن لها من قبل ازدادت بها تجريباً في كثير من الاحيان. وقد ساعد على ذلك ما ذكرنا من عبقرية اللغة العربية وقدرتها المعجبية على الاشتقاق والنحت والتصريف. وذلك مثل :

مادة، صورة، جوهر، عرض، ماهية، منطق، كم، كمية، كيف، كيفية، هوية، ذاتية، موضوع، محمول، مصادرة، أوّل، حد، قضية، قياس، مقولة، كلي، جزئي، مقدمة، نتيجة، إنية، بدئية، برهان، مطلق، مضاف، خاص، عام، جبر، مقابلة، رياضة، مشروط، سببية، عموم،

خصوص ، كون ، كينونة ، غاية ... واشتقوا من هذه المصطلحات مصطلحات أخرى . كما كثر استعمال ياء النسبة (علمي ، فلسفي ، أدبي ...) وفي بعض الحالات القليلة ، النسبة بالالف والنون على الطريقة السريانية (نفسياني ، روحاني) ودخلت (لا) النافية على الألفاظ بعد أداة التعريف (اللامحدود ، اللانهائي ...) . وهكذا كثرت العبارات والألفاظ وأصبحت الكلمة الواحدة بفضل الاشتقاق كلمات متعددة قادرة على تحمل شتى المعاني . وكان من الطبيعي لمسايرة هذه الحركة وضع المعاجم لتفسير ما ينشأ من مصطلحات جديدة أهمها (كشاف اصطلاحات الفنون) للتهانوي و (التعريفات) للجرجاني ، وكليات أبي البقاء .

وأخيراً ظهر تأثير الترجمة في تنسيق الكتب وتبويبها والعناية بالتنظيم والقياس والتقسيم والمقارنة والتسلسل في عرض الأفكار والآراء والمذاهب والمعتقدات . وبعد ان لم يكن للعرب سوى خطرات الفكر وفلتات الطبع فقد غدوا فعولاً في التمهيص والتحليل ومثلاً يُحتذى في سبر الاغوار والفصوص على المعاني .



والخلاصة ، لقد غزت الترجمة جو الحياة العربية في الداخل والخارج ، ومن الظاهر والباطن ، وكانت أداة التنوعية التي وسّعت آفاق الفكر العربي وفتحت مجالات الحوار والتفاعل بينه وبين الأفكار الأخرى بعد ان ظلّ أجيالاً طويلة منكفئاً على نفسه قابعاً في عقر داره . وهكذا انطلق العرب لبناء حضارة عتيقة وعمران مزدهر ونهضة فكرية شاملة عمّت جميع البلدان التي انبثوا فيها وكانت عليهم خيراً وبركة ، فعلت واثقت أذهانهم وأثقتهم من عسف حكامهم الظالمين وبطش اخوانهم في الدين ا

مقدمة لدراسة الفلسفة الاسلامية

الفلسفة الاسلامية هي احدى الحركات العقلية التي نشأت في ظل الاسلام وحضارته وارتبطت به بأنواع مختلفة من الارتباط ، إما بالتفلسف في عقائده او بالملازمة والتقريب بينه وبين فلسفات اخرى وافدة الى المسلمين ، او بمجرد التعبير عن وجهة نظر فريق من ابنائه في الالهية والكون والحياة ، وكلها حركات انما وجدت لتشهد على ان الاسلام لا يعبر عن ذاته بعلوم الدين والنقل فقط بل بعلوم الفكر والعقل ايضاً .

ولكن الباحثين اختلفوا كثيراً في امر هذه الفلسفة منذ ظهور حركة الاستشراق : اختلفوا في اسمها واختلفوا في إمكان وجودها واختلفوا في الاشخاص الذين شيدها وأقاموا بناءها ، واختلفوا في كل ما يتعلق بالتراث العقلي الاسلامي ومدى ما فيه من اصالة وابتكار - أجل اختلفوا في كل هذا ولا يزالون مختلفين .

ولئن كانت الفلسفة الاسلامية محل نزاع ومناقشة بين الباحثين فان جميع الحركات العقلية في القرون الوسطى كلها - اسلامية كانت او مسيحية - كانت ولا تزال محل نزاع ايضاً . فليس هناك اتفاق حول قيمة الفلسفة

المسيحية مثلاً ومدى اصالتها ومدى قربها او بعدها عن الفلسفة اليونانية والاسلامية . ولا يزال النقاش محدثاً حول اصالة القديس توما الاكوييني ومدى استقلاله عن ابن رشد خاصة وسائر فلاسفة الاسلام عامة .

والذي يهمنا هنا امر الفلسفة الاسلامية : هل هناك فلسفة اسلامية ام لا ؟ وما طبيعة هذه الفلسفة ان وجدت وما هي خصائصها ؟ وإلى اي حد استطاعت ان تتحرر من إسار الفلسفة اليونانية ؟

ان التصدي لحلّ هذه المسائل مهمة عسيرة ولكنها لا تخلو من المنفعة ، على ان نمالّج موضوعاً بعيداً عن نزوات الهوى وجحات الخيال ومشاعر الحقد والضغينة . فالعلم يجب ان يسمو على اغراض النفس ، كما ينبغي ان يكون التجرد رائداً جليماً للوصول الى الحقيقة . وعلى هذه الأسس سندرس الفلسفة الاسلامية ، فبين اصالتها فيما لها فيه اصالة ، ولا تتحيف عليها في بعض ما تعتز به ، كما لن نتوقف عن نقدها حيث يجب النقد . ونأمل ان تكون هذه الدراسة نواة أولية لدراسة الفلسفة الاسلامية على اساس وضعي لا معياري وباقتناص من الباطن (saisie de l'intérieur) لا من الخارج : بمعنى ان ندرسها كما هي بالفعل لا كما يجب ان تكون ، وأن نرافق اصحابها ونعيش معهم ونفهم ظروفهم وأحوالهم ومقتضيات امورهم وننفذ الى دخائل نفوسهم ، لا ان نكتفي بمشاهدتهم من الخارج ومراقبتهم عن بعد يبلغ مئات السنين . فما لم نحطم هذه القرون التي فصلنا عنهم لنشهدم عن كذب ونميش معهم ونتحسس بهمومهم ومشاعرهم ، وما لم نطرح جملة عاداتنا الفكرية وتقاليدنا العقلية التي نشأنا عليها ، وما لم ندرسهم كما هم لا كما نريد لهم ان يكونوا - فلن يتسنى لنا أن نفهمهم وأن ننفذ الى اغوارهم .

هناك رأيان في الفلسفة الاسلامية : رأي ينازع في وجودها ، ورأي آخر يقول بوجودها ، وبين هذين الرأيين المتطرفين آراء وسطى تأخذ من كل جانب بطرف ، على تفاوت في ذلك .

فن اقطاب الفريق الاول نجد مثلاً ارنت رينان عميد حركة الاستشراق في فرنسا وأوروبا كلها في القرن التاسع عشر . فهو يقول في كتابه القيم (تاريخ اللغات السامية) :

« من الخطأ وسوء الدلالة بالألفاظ على المعاني ان يُطلق على فلسفة اليونان المنقولة الى العربية لفظ (فلسفة عربية) ، مع انه لم يظهر لهذه الفلسفة في شبه جزيرة العرب مبادئ ولا مقدمات . فكل ما في الامر انها مكتوبة بلغة عربية . ثم هي لم تزدهر إلا في النواحي النائية عن بلاد العرب مثل اسبانيا ومراكش وسمرقند ، وكان معظم أهلها من غير الساميين » (١) .

ويؤكد رينان رأيه هذا في مكان آخر إذ يقول في كتابه (ابن رشد ومذهبه) :

« لا يزال حكي بأن مباحث العقائد الدينية لم يكن لها كبير شأن في نشأة هذه الفلسفة ، حكماً جازماً . وما صنع العرب شيئاً إلا انهم تلقوا جملة المعارف اليونانية في صورتها التي كان العالم كله مسلماً بها في القرنين السابع والثامن » (٢) .

ويبرر رينان احكامه هذه بأن الشعوب السامية لا تصلح للنظر العقلي الفلسفي ولا لانجذاب الفلاسفة ، وإنما تنحصر عبقريتها فقط في تدفق النفحات الدينية . فلنستمع اليه يقول في كتابه السابق :

« ما يكون لنا ان نلتصق عند الجنس السامي دروساً فلسفية . ومن عجائب القدر ان هذا الجنس الذي استطاع ان يطبع ما ابتدعه من الأديان بطابع القوة في أسمى درجاتها ، لم ينتج اي اثر فلسفي خاص به .

Histoire générale et système comparé des langues sémitiques, — ١
Paris, 2^{me} éd. p. 10.

. Oeuvres Complètes de Ernest Renan, T. III, p. 12 — ٢

وما كانت الفلسفة قط عند الساميين إلا اقتباساً خارجياً صرفاً ليس فيه كبير عناء وتقليداً للفلسفة اليونانية^(١).

وهكذا يدخل رينان في حكه على الفلسفة الإسلامية عنصر الطبيعة السامية ويحمله أساساً للتقويم والتقدير . ويضيف الى ذلك في مكان آخر ان خواص النفس السامية إنما تتجلى في انسياق فطرتها الى التوحيد من جهة الدين ، والى البساطة في اللغة والصناعة والفن والمدنية . وبذلك فتح رينان الباب على مصراعيه امام جيل كبير من المفكرين حذوا حذوه وربطوا مثله بين العنصرية ونط التفكير . فنجد المستشرق الالماني شمؤلدورز (Schmölders) مثلاً يؤكد في كتابه (مبحث في المذاهب الفلسفية عند العرب) ان العرب كانوا عاجزين عن ان يحملوا باستمرار مشعل العلوم والفنون وعن ان يقودوا الأمم الاخرى الى الكمال الدائم . « فالجنس السامي على العموم لم يقدّر له على ما يبدو ان يقوم بهذا الدور »^(٢) . ويقول ايضاً : « اننا لا نستطيع ان نذكر قط فلسفة عربية على الوجه الدقيق لما يُفهم من هذه العبارة كما نذكر فلسفة يونانية وفلسفة المانية . الخ . ومهما ذكرنا هذه العبارة (التي سأستعملها انا نفسي على سبيل الاختصار) فإننا لا نقصد شيئاً آخر غير الفلسفة اليونانية كما فهمها العرب . اما ان تكون لهم فلسفة خاصة قائمة على مبادئ اقليمية (indigènes) ومدروسة دراسة منهجية فهذا ما لم يظهر على أيديهم »^(٣) .

فالعقلية العربية لا تقوى على التفكير المنهجي والبحث المنظم . انها كما يقول احد تلاميذ رينان (ليون غوتيه) عقلية تقريظ لا عقلية تنسيق ،

١ - المصدر السابق ص ١٧ .

٢ - Schmölders : Essai sur les écoles philosophiques chez les Arabes, Paris, 1842, p. 2 - 3.

٣ - المصدر السابق ص ٤ .

فهي عقلية تقتنص الطرائف ، ومجال إبداعها الافكار القصيرة والملاحظات العابرة بعكس العقلية الآرية ^(١) .

وفي عرض غامض يسير في تيار رينان وإن كان يختلف عنه قليلاً في بعض التفاصيل ، وبحث مبهم وغير علمي لميزات كل من الحضارتين اليونانية والعربية يؤكد الدكتور عبد الرحمن بدوي في كتابه (التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية) ان « الروح اليونانية تمتاز اول ما تمتاز بالذاتية ، أي بشعور الذات الفردية بكيانها واستقلالها عن غيرها من الذوات ، وبأنها في وضع افقي بإزاء هذه الذوات الاخرى حتى ولو كانت هذه الذوات إلهية ؛ بينما الروح الاسلامية تقفي الذات في كلٍ ليست الذوات المختلفة اجزاء 'تكوته' ، بل هو كلٌ يعلو على الذوات كلها ، وليست هذه الذوات إلا من آثاره ومن خلقه ، يسيرها كما يشاء ويفعل بها ما يريد . فالروح الاسلامية تنكر الذاتية إذن أشد الانكار ، وإنكار الذاتية يتنافى مع إحياد المذاهب الفلسفية كل المنافاة » ^(٢) .

ذلك هو بجمل آراء الفريق الذي ينكر وجود الفلسفة الاسلامية ، على تفاوت في الانكار وأسبابه .

ومن اقطاب الفريق الآخر ، أي الفريق الذي يقول بوجود فلسفة اسلامية نجد ركناً من اركان الاستشراق في فرنسا في القرن الماضي هو ارنست رينان ايضاً . فلنستمع اليه يقول في كتابه الذي أُلْمِنا اليه (ابن رشد ومذهبه) والذي انكر فيه - في عبارة اوردناها له - وجود فلسفة اسلامية ذات عناصر خاصة : « اتخذ العرب من تفسير آراء ارسطو وسيلة لإنشاء فلسفة ملأى بالعناصر الخاصة ، المخالفة جد المخالفة لما كانت يدرس عند

١ - ليون غوتييه : المدخل لدراسة الفلسفة الاسلامية ترجمة محمد يوسف موسى انظر الباب الاول وخاصة ص ٦٣ و ١٠٥ و ١٠٦ .

٢ - عبد الرحمن بدوي ، التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية ، دراسات لكبار المستشرقين ، القاهرة ١٩٤٠ ص ٥ - ٦ .

اليونان ، (١) . ويقول ايضاً في نفس الكتاب ونفس الصفحة : « ان الفلسفة لم تكن سوى حدث عارض في تاريخ الفكر العربي . فالحركة الفلسفية الحقيقية في الاسلام انما ينبغي التماسها في مذاهب المتكلمين » .

وتفاوتت الاحكام بعد ذلك وتراوح الآراء بين هذين الفريقين . بل اننا لنجد في معاصري رينان الفرنسيين من لا يقرّه على رأيه المنصري ويرميه بالتعامل على الفلسفة الاسلامية :

فهذا غوستاف دوغا بعد ان يورد عبارة شمويلدرز الالفية الذكر وعبارة رينان التي يقلل فيها من شأن ما يسميه بالجنس السامي ، يعلق على امثال هذه الاحكام بأنها « انما هي احكام تذهب في الاطلاق الى حد الشطط ، وما مصدرها سوى سوء التحديد للفلسفة الاسلامية . يضاف اليه جهلنا بما للعرب من مصنفات فلسفية غير شروحهم على مؤلفات ارسطو ... وما أسوق إلا شاهداً واحداً : فهل يظن ظان ان عقلاً كمقل ابن سينا لم ينتج في الفلسفة شيئاً طريفاً ، وأنه لم يكن سوى مقلد لليونان ؟ فلماذا الفيلسوف العظيم نوعان من الكتب : شروح على مؤلفات ارسطو وجملة المعارف الموضوععة في اطار فلسفته ، وكتب من ابتكاره الخاص مثل كتابه (الحكمة الشرقية) وكتابيه (الاشارات) وسائر كتبه الخاصة . أربليت مذاهب المعتزلة والأشعرية ثماراً بدیعة انتجها الجنس العربي » ؟ ويتابع دوغا كلامه قائلاً :

« ويبدو لي ان طريقة العالم مونك (Munk) في رسم ملامح هذه الفلسفة أدنى الى الصواب » .

ثم يذكر قول مونك :

« وعلى العموم ، يمكننا ان نقول ان الفلسفة لدى العرب لم تنقيد بمذهب المشائين صرفاً ، وإنما هي تشك ان تكون قد تقلبت في جميع

الاطوار التي مرت بها في العالم المسيحي . فنحن نجد فيها مذهب اهل السنة الواقفين عند النصوص ، ومذهب الشك ونظرية الفيض ، بل ونجد فيها مذاهب شبيهة بمذهب سينوزا ومذاهب وحدة الوجود الحديث (١) .

هذا ومنشأ سوء الظن بالفلسفة الاسلامية ان رينان وأمثاله لم يضعوا آراءهم بعد دراسة كاملة ولم يستمدوها من التفكير الاسلامي نفسه في اصوله ومصادره ، وإنما كانوا يعبرون عما كان متداولاً في المخطوطات اللاتينية عندما لم تكن الدراسات الاسلامية الصحيحة قد بدأت بعد ، ذلك ان بعض مؤرخي القرنين الثامن عشر والتاسع عشر عرضوا للحياة العقلية عند المسلمين دون ان يكون لهم إلمام بلغتهم او دون ان تتوفر لديهم المصادر العربية الكافية . و انتهوا الى احكام لا يمكن إلا ان تكون سريعة وناقصة (٢) . ومع هذا فقد قدر لها ان تنتشر كما تنتشر النار في الهشيم ، وكما ينتشر الظلام بعد مغيب الشمس . فتلقفتها الدوائر العلمية وغير العلمية ، واختلفت الاغراض والمآرب .

وهناك سبب آخر جعل هذا الفريق من الباحثين ينكر وجود الفلسفة الاسلامية . ذلك ان الأسس الفلسفية والآراء التي جاءت بها ترتبط ارتباطاً وثيقاً بفلسفة اليونان والمنهج اليوناني في معالجة المباحث الفلسفية . فالعرب لم يكن لهم عهد بالفلسفة قبل ظهور الترجمات . فلما نُقلت علوم اليونان والهنود والفرس وفلسفتهم الى لغة القرآن واطلع عليها المثقفون منهم تأثروا بها وأنضجوا افكارهم بمعانيها ، فبقي إنتاجهم يشف عن مصادره ، حتى ليذهب البعض الى ان العرب لم يكونوا إلا نقلة وحفظة . فالفلاسفة

Gustave Dugat : Histoire des philosophes et des théologiens — ١
musulmans, Paris, 1878 p. XVI - XVII.

٢ - الدكتور ابراهيم مذكور : في الفلسفة الاسلامية ، منهج وتطبيق ، القاهرة ١٩٤٧

العرب قد اخذوا عن ارسطو معظم آرائه وأعجبوا بأفلاطون وأفلاطون أيما اعجاب واتبعوها في نواح عدة ، حتى ان الفلسفة الاسلامية لا يمكن فهمها بل لا يمكن تصورهما بدون الفلسفة اليونانية . فأفلاطون وأرسطو والرواقيون وأفلاطون كانوا المعلمين الحقيقيين للفلاسفة المسلمين .

ومن اسباب انكار الفلسفة الاسلامية ايضاً ان اكثر الفلاسفة لم يكونوا عرباً اقحاحاً ، بل كانوا خليطاً من شعوب متعددة يجمع بينهم الاسلام . والحق ان الحملة على العرب قديمة كما هو معلوم . فما الحملة على الفلسفة الاسلامية والفكر الإسلامي في نظرها سوى استمرار للتيار الشعوبي الذي يتنكر لدور العرب في حمل الرسالة الانسانية والاشعاع الحضاري ، ويقول ان الحضارة العربية والإسلامية ما هي إلا اقتباسات من الاعاجم ، يريد بذلك زعزعة الثقة بالنفس وتهديد الطريق امام الغزو الاستعماري الذي نشط في هذه البلاد منذ زمن طويل . يغذي ذلك كله شعور الاوروبي بالتعالي وجرائم الكبرياء التي يتلقاها في الجو المنزلي منذ الطفولة وفيه يتكون تصوّره للعالم وللانسانية . فهو يعتقد بصلف ان العالم مقصور على اوروبا وحدها وان التاريخ الاوربي هو التاريخ العالمي ، وان التاريخ والحضارة إنما يبتدئان في اثينا ويران بروما ثم يختمان فجأة من الوجود لمدة الف عام ، ثم يظهران من جديد في ايطاليا وباريس في حركة النهضة . اما قبل اثينا فليس من شيء ذي بال يستحق ان يتذكره هذا الفرد ، وكذلك ليس بعد اثينا شيء . فهو لا يرى بين ارسطو وديكارت الا الفراغ !

على ان الحملة على الفلسفة الاسلامية قد خفت حدتها لحسن الحظ ، وذلك لتقدم الدراسات العربية والإسلامية والرجوع الى المظان الاولى للفكر الإسلامي ودراسته في أصوله ومصادره . كما ان روح التمسك على العروبة والإسلام قد ضعفت عند عدد كبير من الباحثين الغربيين وبدأت تغلب عليهم روح التجرد والموضوعية والبعد عن الهوى . فلا

يمكن للعلم الا ان يصل النفوس ويرتفع بها عن الاحقاد والصفائن ، او
على الاقل هذا ما نرجو .



نحن لا ننكر ان العقلية عند المسلمين لها اصول مختلفة ومصادر
متعددة ، منها اليوناني ومنها الهندي ومنها الفارسي :

فقد عرفوا الفلسفة اليونانية ، في وقت مبكر كما مر معنا وذلك عن
طريق النقلة السريان . فأقبلوا عليها واشبعوها درساً وتحميماً .

وعرفوا الفلسفة الهندية ببغداد . فقد وصلت اليهم عن طريق الاتصال
الاقتصادي بين المسلمين وأهل الهند منذ 'فتحت السند في ايام بني امية .
كما وصلت اليهم ايضاً عن طريق الكتب الهندية التي 'ترجمت للمسلمين ايام
المنصور . ووصلت اليهم اخيراً حين فتح محمود سبكتكين ، الملقب بيمين
الدولة وأمين الملة ، بلاد الهند ، فكان هذا الفتح علة انتشار الآراء الهندية
المختلفة في بلاد المسلمين كما كان هذا الفتح ايضاً علة انتشار الاسلام في
بلاد الهند .

وعرفوا الفلسفة الفارسية منذ بدأ اختلاط العرب بالفرس يشند في ايام
بني امية . وظهرت الكتب الفارسية مترجمة ايام العباسيين بفضل ابن المقفع
وبني نوبخت .

اجل لقد عرف العرب كل اولئك لإنتاج حياتهم العقلية . فالفلسفة
الاسلامية لم تخرج الى الوجود إلا من الاتصال بين الاسلام والتزعات
الفكرية الاسلامية وبين ثمرات الفكر الاجنبي ومناهج العقل الفلسفي
الاجنبي ، ولا سيما اليوناني . ولكن أي عيب في هذا ؟ ان جميع الفلاسفة
في القرون الوسطى - اسلامية كانت او مسيحية - كانوا عبالاً على الفلاسفة
اليونان . بيد ان هذا لا يقلل من شأنهم . ولولا ان ذلك هو حكم البيئة
والعصر والمرحلة التاريخية والمنطق الثقافي والحضاري لتلك الفترة الطويلة

لنشط العقول اكثر مما نشطت ، ولتفتت القرائح خيراً مما تفتت ،
ولتنخضت الأذهان عن نتائج غير التي تنخضت عنها .

فالنقد التاريخي يوجب علينا ان نحكم على القوم بحسب العصر الذي
نشأوا فيه ودور الحضارة الذي ظهروا إياه ، ثم بحسب مميزات شخصياتهم
الخاصة باعتبارها مقاومة لتيارات سابقة او معاصرة . ثم باعتبارها ايضاً
مبشرة بتيارات اخرى جديدة سيكون - او لن يكون - لها شأن في
العصور التالية .

هذه أم الأسس التي يجب ان يكون حكننا على الفلاسفة الاسلاميين
بموجبها . وعلى هذا فإذا أردنا ان نبعث في القيمة الذاتية والمكانة التاريخية
للفلسفة الاسلامية فلا بد ان نقرر قبل كل شيء انها ليست فلسفة خالدة ،
حق ننظر اليها خارجة عن إطار عصرها وظروفها . انها فلسفة كسائر
الفلسفات ينبغي ان يراعى في تقديرها النظرة التاريخية . كما ان خصائص
التفكير في العصور الوسطى غيرها في العصور القديمة او في العصر الحديث .
فكل عصر إنما يصبو الى مزاج ما من العبقري يحتاج اليه اكثر من غيره ،
فلا نطلب من القرون الوسطى اكثر مما تطبق ولا نحملها فوق ما تحتمل .
ولنعلم ان اليونان تجارب في التاريخ والبيئة والحضارة لم تتوفر لرجال
الفكر في القرون الوسطى ، اولئك الرجال الذين عاشوا في مناخ عقلي
غير ذلك الذي عاش فيه اليونان ، وهبت عليهم نفحات وأنسام لم يعرفها
اليونان ، وكانت لهم مثل رقيم ومسؤوليات لم تكن لليونان ، فكيف يُطلب
منهم بعد ذلك ان يكونوا كاليونان ؟ ان الاختلاف بين عقليتين لا يحمل
احدهما افضل من الاخرى ، بل ان هذا الاختلاف ضروري جداً وطبيعي .
جداً ويجب النظر اليه دائماً على انه إنما يعبر عن واقع حي محسوس .
فكل من العقليتين صحيحة في نطاقها وكل منها ضرورية في الحياة والحياة .
ثم من ذا الذي لم يتلذذ على من سبقه ويقتفِر أثر من تقدمه ؟ فان
الآراء والافكار لا تعيش إلا بهذا الطريق ولا تتولد بعضها من بعض إلا

بالاقتباس والاستعارة والنقل ، دون ان يستلزم ذلك استرقاقاً وعبودية . فالإنسان اجتماعي تعاوني لا سباً في عمله العقلي الذي هو عنوان مجده . فعمله دائماً يتابع يستقي منها أصول يبني عليها . فالأعمال الفكرية ليست وليدة يوم او شهر او سنة ، ولا هي مقتصرة على شعب دون آخر . فهي تتوالى ببطء وتنمو في بحلة الشعوب على أجيال متطاولة ، ثم يتفدى بعضها ببعض ويتولد بعضها من بعض وتنتقل من صورة الى اخرى وإن لم يفطن لها التاريخ . فالفكرة الواحدة يتلقفها اشخاص متعددون ثم لا تلبث ان تظهر على أيديهم في مظاهر مختلفة ، لأنها عندما تنتقل من شخص الى آخر او من بيئة الى اخرى تدخل في نظام فكري جديد وتطراً عليها تغيرات شتى . وهي في هذه الحال لم تعد ملكاً لأصحابها الأولين ، بل لقد اصبحت حقاً مشاعاً يمكن لكل احد ان يستمتع بخيراته ويتخذ منه منطلقاً لأفكار جديدة تناسب روحه وتلي حاجاته وتخفف من الضغط والتوتر في نفسه .

وإذن فلا عيب على الانسان ان يأخذ عن أخيه الانسان . إنما العيب كل العيب ان يظل عاجزاً مقصراً عن معلمه الذي كان نبأ له ومستقى لأفكاره . فلكل فيلسوف الحق في ان يأخذ عن اي فيلسوف آخر ، فهذا لا أهمية له ، ولكن الذي له كل الأهمية إنما هو ما فعله الشخص المبدع بهذه الآراء وكيف سلك بإزائها وأي نتائج استخلص منها .

وإذا أردنا ان نقف على مبلغ ما فعله العرب بفلسفة الأوائل وكيف سلكوا بإزائها وأي نتائج استخلصوها منها فما علينا إلا ان نقارنهم بالسريان الذين كانوا أقرب منهم الى هذه الفلسفة وأشد تأثيراً بها قبل الفتح الاسلامي بزمان طويل . ومع هذا فقد عجزوا عن ان يخرجوا مفكراً واحداً تصح مقارنته بجابر بن حيان وابن الهيثم والفارابي وابن سينا والغزالي وابن رشد وابن خلدون وغيرهم . ويجب ان نقارنهم ايضاً بالبيزنطيين الذين ورثوا الفلسفة اليونانية فظلت كتبها في الأقبية والسراديب حتى جاء

العرب فانتشلوها وأخرجوها من مكانها . فالدولة البيزنطية لم تنجب طوال تاريخها مفكرين عظماء كالذين ألجئهم الاسلام ولم تشهد قيام نهضة كالتي قامت في بلاد الاسلام .

فليت شعري ! علام يدل كل هذا ان لم يكن يدل على ان الحملات التي شُنت على الفكر الإسلامي والفلسفة الإسلامية ليست حملات مغلصة ، وان الاحكام التي اطلقها البعض عليها كانت احكاماً متمجلة جائرة لم تصدر بروح علمي نزيه وب عقلية موضوعية متجردة . ولكن ذلك لا يمنع ان يكون فيهم من اخطأ الاجتهاد وتسرع في الحكم فلم يحالفه التوفيق وكان ما وصل اليه هو جهد المقل . فلا حرج عليه في هذه الحال ما دام يتوخى الدقة والامانة والموضوعية .

وهكذا فما اقتبس العرب والافارقة والفرس والهنود وغيرهم لم يكن في ايديهم سوى اداة للعمل . وهم لم يقدموا على الاكتساب من تجارب الامم السابقة المدفوعين بتلقائية غنية خصبة تحدها ارادة واعية تصارع طبيعة متمردة ، وهذا دليل حيوية ونشاط وليس عرضاً من اعراض المرض والتخلف . وبعبارة اخرى ، ليس التراث اليوناني والاجنبي هو الذي رحل الى بلاد المسلمين ، بل ان المسلمين الذين كان لهم انحاء عقلي خاص ومزاج فكري معين هم الذين اختاروا جزءاً بعينه من تراث الاوائل ، ثم صبغوا هذا الجزء بصبغتهم وحوروه كي يلائم طبيعتهم ويجعلوا منه نوعاً جديداً من التعبير العقلي له معنى بالنسبة اليهم وبالنسبة اليهم وحدهم . انهم لم يقبلوا هذا الجزء الا ليشخدموه ، فلقد اكتشفوا فيه امكانية الخلق والابتكار ، اكتشفوا فيه مرآة لآمالهم وصورة لامانيتهم ووسيلة للتصرف تصرفاً سليماً حكيماً في الحالات المفاجئة .

اجل لقد جاء هذا الجزء اليهم لكي يجد ارضاً خصبة مهيأة للخلق والابداع ، وبيئة صالحة اكتملت لديها جميع وسائل البحث ، وعقلية منهجية متسقة تعالج الامور بنظرة كلية ، وذلك لكثرة معاناة اصحابها

الاحمال الذهنية التي اورثهم اياها النظر في العلوم الطبيعية والتفكير في المسائل الشرعية خاصة مسائل الفقه واقضيته وقياساته . فمن السذاجة حقاً ان يقال ان الدراسات الفقهية المعقدة ومباحث الطب والفلك والرياضة ، هي وليدة عقلية مشتتة لا تتبع في مسارها الطويل منهجاً ولا نظاماً . فكأنهم لم يطلبوا هذا التراث الا في فترة كانوا قد وصلوا فيها من الناحية العقلية الى مستوى هذا التراث . بمعنى انه لو لم تتح لهم فرصة نقل هذا التراث الى لغتهم لعمدوا - ومن يدري ؟ - الى مناهل نفوسهم يفجرونها طاقات غزيرة وعبقريات سامقة ومواهب فذة ، ولكان من الممكن ان ينطلق الفكر العربي آنذاك الى مداه فيبدع فلسفة خاصة به لعلها كانت لا تخلو من اصالة وقوة ! وبذلك لم تكن الفلسفة اليونانية والعلم الهندي والحكمة الفارسية سوى رواقد اندفعت لتصب في المجرى الكبير وتلتقي بتيار صاحب يحمش بالعقول المنفتحة والنفوس المشرقة والاذهان الواعية والبصائر النافذة والآمال الكبيرة والمسؤوليات الضخمة والقيم السامية والمثل الرفيعة ! فإنما العبرة كل العبرة بهذا التيار الصاحب وبما يزخر فيه من قوى جبارة هي التي تصنع التاريخ ، وليست العبرة ابداً بنفحات يحود بها جماعة من المترجمين المحترفين يعملون بأجر معلوم ، فيترجمون لا استزادة من العلم ، بل طلباً للرفد واستكثاراً من النشب .



ان كل فيلسوف هو الذي يصنع فلسفته بنفسه ، لا تصدقوا العكس ابداً . فهو لا يجلس على اريكته هادئاً صامتاً ليتلقى توجيه سلفه ووجيهه ويحمل على ثيابه مستسلماً خاضعاً ليس له من الامر شيء ، وإنما هو يعمل عقله في فهم اغراض سلفه وسبر اغواره في محاربة لتجاوزاته ولسان حاله يقول :

اني وإن كنت الاخير زمانه لآتي بما لم تستطعه الاوائل

فالفيلسوف - ككل كائن حي - ليس شيئاً جامداً تجري عليه احكام
الضرورة العمياء . انه شخصية متمردة تتميز بإرادة واعية وتفكير مستقل ،
وتصبو الى التعبير عن ذاتها بمختلف اشكال التعبير والى فرض وجودها
بشقي الصور لتثير الازهان من حولها وتحرك العقول والمدارك ، وتقدمها
بالطاقة اللازمة لإحداث التغيير والتفجير .

في كل وقت توجد حركة فلسفية ، فلا يخلو زمان منها ، لكن الفيلسوف
لا يتقاد لها باستمرار بل يُجري حواراً معها . فلئن جنحت الى أن
تفرض عليه شروطها وتعلي احكامها فسان ارادة الفيلسوف في مستطاعها
هي ايضاً ان تناقش تلك الشروط وتنقض تلك الاحكام . ان الجو العقلي
المحيط بالفيلسوف او السابق عليه لا بد ان يؤثر في هذا الفيلسوف
ويعمل على تشكيله وصوغه بما يلائم طبيعة ذلك الجو وصبه في القوالب
المناسبة ، لكن ذلك كله لا يمنع ان يظل الفيلسوف عاملاً هاماً في الحركة
الفلسفية التي يعيش في تيارها .

ان المشاكل التي يعالجها الفيلسوف ويهتم بإيجاد حل لها إنما هي المشاكل
التي تُثار في عصره ، او على الأقل تلك التي يستشعرها هو بقوة بصيرته
مما يلوح وراء الأفق او تتوج به أحداث متوقعة . كما ان العلم الذي
يستعمله الفيلسوف لحل هذه المشاكل هو علم زمنه . لذلك كان لا بد ان
نعثر في آثاره على كثير من الآراء والافكار التي لمعاصريه او لسابقيه .
وقد يكون هو شاعراً بهذه الآراء والافكار متنبهاً لها ، وقد تصبح جزءاً
من محصوله العقلي دون ان يلتفت اليها . المهم ان آثاره ليست بنسب
أفكاره هو وحده ، وإنما هي نتاج جيل من الافكار كان هذا الفيلسوف
ركناً من أركانها وعاملاً أساسياً فيها . وهنا تكمن أهميته . وكيف يكون
الامر غير ذلك والانسان لا يتأقلى له ان يشرح الجديد ويعبر عما فيه
من أصالة وجدّة إلا معتمداً على القدم ، مستخدماً لمشاكل أثبتت من قبل
وحلول عولجت بها هذه المشاكل ، وبالتالي لا بد ان يستخدم العلم والفلسفة

والتراث العقلي كله بحسب منطق العصر ومفاهيمه . هذه هي المادة الخام التي يستخدمها كبار المفكرين فضلاً عن أقزامهم ليمبروا عن أفكارهم ثم ويخلعوا عليها صورة مفهومة . غير أننا ننساق في الوم عندما نظن ان هذه العناصر الأولية هي عناصر أساسية في بناء المذهب الفلسفي . كلا . فهي لا تعدو ان تكون أداة للتصير عن هذا المذهب ووسيلة لإعطائه صورة مقبولة مقبولة في الأذهان .

وهكذا لا يخلو مذهب من المذاهب من عدد لا يحصى من أوجه الشبه الجزئية بغيره من المذاهب . بل قد تكون وجوه الشبه هذه قوية الى حد يفتأ العين ، ومع ذلك لا يعدو هذا ان يكون مظهرأ خارجياً . اما أساس المذهب وجوهره وروحه ولبّ لبابه قشيء آخر لا ينفذ اليه اسلوب النقد التاريخي ، اسلوب تمزيق المذهب الى خرق وقصاصات تفقد قيمتها عندما تنزع من مصدرها . ولكي نفهم أساس المذهب وجوهره وروحه ولبّ لبابه يجب ان نعيش مع صاحبه طويلاً ونشاطره - بنوع من الحدس العميق والبصيرة النفاذة - الافكار والمشاعر التي تثره وتجذب اهتمامه ، وذلك لنقترب ما أمكن من النقطة التي توجه أفكاره والتي نذر نفسه لإيضاحها والتعبير عنها رفضاً مكنوناتها ، والإفصاح عما تبشر به من كل جديد وطريف . فكل أجزاء المذهب موجّهة نحو هذه البؤرة ، فتراها يتداخل بعضها في بعض ويلتف بعضها حول بعض وينصهر بعضها في بعض بحسب أوضاع هذه البؤرة ومقتضياتها الآنية والمستقبلية وحاجاتها العاجلة والآجلة .

دعوا الفيلسوف في همومه ، فما يشغله لا يشغلنا وما يثيره لا يثيرنا ، والاشياء التي يكون لها معنى بالنسبة اليه قد لا يكون لها اي معنى بالنسبة الينا . انه أسير عالمه الخاص ، يسمى بيننا يحسمه لكن مسافات شاسعة تفصلنا عنه . ان نقطة واحدة تؤرقه وتنقص عليه حياته وتستغرق وجوده وكيانه : فاذا كتب فلانما يكتب عنها واذا دوّن شيئاً فلانما يدوّن

فيها . ثم يكتب ويدون ويعيد الكتابة والتدوين لعله يكون أحسن تعبيراً
وأفصح بياناً . وهكذا تنقضي حياته بين تعبير وإجادة التعبير ولا مَمَّ له
إلا توضيح هذه النقطة والتزام الفكرة فيها وإيجاد الوسائل الكفيلة بنقلها
الى الآخرين وإقناعهم بها واجتذابهم نحوها بأفصح لسان وأوفى بيان .
هذا اذا نظرنا الى الفيلسوف من الداخل . اما اذا نظرنا اليه من الخارج
فلن نجد غير مجموع مبرقش من الصور الباهتة والأوضاع المقلوبة .



ان هذه الطريقة التي لا ترى في الفكر الاسلامي إلا صورة للتأثيرات
الاجنبية لم تعد طريقة علمية عصرية ، فلقد تركها اصحابها منذ زمن طويل
لأنها لا تقول لنا :

لم انتقلت هذه التأثيرات الى العرب في زمن بعينه ولماذا بعينها ؟
لم كان لها ابلغ الأثر في المسلمين على رغم ما وضع امامها من عراقيل ؟
ان كل شيء يتضح لنا من هذه الناحية اذا تذكرنا التغيرات العميقة
التي طرأت على شبه الجزيرة العربية في اوائل القرن السابع للميلاد ، أي
عندما قام محمد عليه السلام بحركته العظيمة . هنالك نرى كيف ان نظم
الحياة العربية قد تبدلت رأساً على عقب ، فاستتبع ذلك نشوء مجتمع
جديد له حاجات جديدة ، وآمال جديدة ، وأهداف جديدة ، ومسؤوليات
وأعباء جديدة ، وقيم ومثل جديدة ، وهذا مما جعله يتطلع الى آفاق
جديدة . وإذن فانتفاضة الاسلام ومبادئ القرآن والتغيرات الداخلية التي
طرأت على الجزيرة العربية ، هي وحدها التي خلقت الظروف الملائمة لتكوين
عقيدة جديدة وأوجدت القربة الصالحة لها . أما دور الترجمة فلنا مع
اعترافنا بأهميتها ومع إقرارنا بالعمل العظيم الذي نهضت به والخدمات
الجليلة التي اسديتها للمسلمين ، فانها تظل قيمة مهدورة لولا ما لقيت من إعزاز
وتكريم . بل ان دور الترجمة - بدلاً من ان تكون خالقة لهذه الانتفاضة -

مخلوقة بها ، مدينة لها بالوجود ، بمعنى انه يرجع الى العرب وانتفاضة العرب
 فضل انشاء هذه الدور لاستخدامها في اغراضهم وتسخيرها لحاجاتهم .
 اجل لا يجوز ابدأ ان ننسى او نتناسى العوامل الداخلية التي شاركت
 في صنع تاريخ الجزيرة العربية ، وبالتالي تاريخ الفكر الاسلامي والفلسفة
 الاسلامية . فإذا كان البعض لا يرون هذه المنطقة إلا من الخارج ويجعلونها
 خاضعة لمؤثرات سطحية بحث لا رأي لها فيها تسيرها كما تريد وتعبث
 بها كيفما تشاء ، دون ان يقيموا وزناً لما كان يعتل فيها من احداث
 وتطورات ، وإذا كانوا يوسعون فلاسفة الاسلام ومفكرهم تقريباً وينحون
 باللائمة عليهم لعدم انطباق المعايير اليونانية عليهم او لعدم امكانية صيغهم
 في قوالب اليونان - فاسين او متناسين بعد الشقة وطول المسافة الزمانية
 والمكانية بين اليونان والعرب واختلاف تجارب كل منها في منطق التاريخ
 والحضارة - فإننا في هذا الكتاب وفي الطبقات التالية منه بصورة عامة
 وفي كتابنا القادم^(١) بصورة خاصة لن نخل ولن نكل عن دراسة المنطقة
 من الداخل وتوجيه الانظار الى ما يجري فيها بالفعل لا بحسب معايير
 وقوالب مصنوعة لغيرها ، فضلاً عن ان هذه المعايير والقوالب من شأنها
 ان تصرفنا عن الدراسة الوضعية الواقعية . هذا هو لب الدراسة المبينة
 على اقتناص الحياة العقلية عند المسلمين من الداخل وهذا هو ايضاً - في
 رأينا - لب الدراسة الوضعية التي لا تعبأ بالمعايير المصطنعة والقوالب التي
 'قدت' لغير اصحابها .



ولئن نفذت الى الثقافة الاسلامية تيارات مختلفة اجتمعت فيها وتفاعلت ،
 إلا انها مع ذلك أنبتت نباتاً جديداً طيباً لا هو باليوناني ولا هو بالفارسي
 ولا هو بالهندي ... انه نبات عربي اسلامي له طابعه الخاص الذي لا يقلل

من شأنه انه يسير في تيار الفكر اليوناني او الفارسي او الهندي ، لأن الفلاسفة الاسلاميين يخالفون الفلاسفة اليونان في المفاهيم والأدلة والنهاية . وليس هذا الخلاف من وجهة نظر الدين وحده ، بل هو في بعض المسائل الكبرى خلاف عقلي فلسفي من الطراز الاول كما سنرى .

وكيفما كانت الافكار الاجنبية التي تسربت الى المسلمين فانهم قد استطاعوا ان يخلقوا بيئة عقلية خاصة بهم وينشئوا لأنفسهم حياة فكرية مستقلة ليست هي حياة اليونان او الفرس او الهنود ... انها شيء من ذلك ولكنها ايضاً شيء فوق ذلك ، فيها من تلك الحيوانات بمقدار ما في الشجرة من البذرة ، ثم فيها بعد ذلك وقبل ذلك مجموعة من الطاقات والقوى والمواهب الذاتية التي تغذوها وتمدها بالنسخ حتى غدت دوحة وارفة الظل ، طيبة الثمر ، تؤتي أكلها كل حين .

ولا غرو في ذلك . فالفلسفة الاسلامية رغم اعتمادها على الفلسفة اليونانية ، ومع انها تسير في تيارات التراث اليوناني ، غير انها جاءت لتحل مجموعة من المشكلات تبنت للمسلمين في اطار يتألف من عوامل عرف اليونان بعضها ولم يعرفوا بعضها الآخر . كما ان الفلسفة الاسلامية ايضاً قد عُنيت بتعليل عدد من القضايا نبتت في جو الاسلام وفي زمن اختلفت فيه المثل والقيم والمسؤوليات والآمال عما كانت عليه في ايام اليونان . كل اولئك من شأنه ان يغذو الشجرة الباسقة الجديدة ويرتفع بها في عنان السماء .

انها شجرة طيبة اصلها ثابت وفرعها في السماء . ولكنه فرع ليس له شكل هندسي منتظم . فترى بعض الاغصان باسقا متطاولاً في الفضاء له ظل ظليل وثمر مبارك ، وبعضها قبيحاً قليل الجني هو كل ما تسمح به حياة الشجرة ولا تسمح بسواه ، غير ان جميع الاغصان على تفاوتها تسعى بقاء واحد وتنظمها حياة واحدة وتخدم غرضاً واحداً .

وكذلك الحياة العقلية في الاسلام . ففيها ارواح الذخائر وأجل المفاخر وأجل الأسماء في الفكر الانساني ، كما فيها ايضاً من هم دون هؤلاء وأقل

منهم شأنًا ، وفيها مَنْ هم بين ذلك . والحق ان عباقرة الاسلام لم يبرزوا في ميدان الفلسفة كما برزوا في ميادين الحياة العقلية الاخرى ، ولم تنفتح قرائحهم في اصل الكون والحياة والوجود كما تفتحت في تذليل صعاب الكون والحياة والوجود ، وتسخير كل شيء لمصالح شعوبهم وخدمة المثل والقيم التي يؤمنون بها . وهذا التذليل وهذا التسخير وهذه الخدمة ، كل اولئك لا يجري على هامش الحياة العقلية بل هو منها في الصميم ، إذ لا تقلّ درجة التركيز والتجريد فيه عنها في الفلسفة البحتة ، فالحياة العقلية ليست وقفًا على الفلسفة وحدها . كل ما هنالك ان الحياة تتطلب هذا وذاك ولا تستغني عن هذا وذاك ولكن بدرجات متفاوتة . فالتنوع ضروري في حياة الأمم والشعوب ، وإنما ظروف المكان والزمان والحضارة والمرحلة التاريخية والحاجات الروحية والاقتصادية هي التي 'تغلب' ظلالاً على اخرى وتعطي للحياة مزاجاً تنفرد به برهة من الزمن . فاذا تغيرت هذه الازواضع تغيرت الظلال وتغير الزواج ، وبالتالي اختلف النتاج . وعلى كل حال ، ان ما اعطاه المسلمون في عصورهم الذهبية كان القدر الذي يسمح به العقل الانساني آنذاك ولا يسمح بسواه . فهو كل ما كانت تتسع له طاقات الفكر وقدراته .

ولا تثبت الأمم على مزاج واحد لأن أوضاع الحياة جميعاً في تغير مستمر ، وليس هناك شعوب مجتباة مختارة وأخرى متخلفة بالفطرة ، وإنما هي ظروف وأحوال من التجاور المكاني والتأثر الحضاري والمشاكل الداخلية والحاجات المادية والروحية ، تعمل جميعاً فترفع هذه الامة الى القمة وتهبط بتلك الى الحضيض ، وتطبع هذا الشعب او ذاك بمزاج خاص وتكوين عقلي معين . ولا أدلّ على ذلك من ان اليونان القدماء غير اليونان المحدثين ، حتى لكان هؤلاء لبوا أحفاد أولئك . انهم شعب آخر لا يجمعهم بأسلافهم الأولين إلا الاسم المشترك والرقعة الجغرافية الواحدة .

ان ما ساهم به العرب في ميدان الانتاج الفلسفي وإن كان قبيحاً

بالقياس الى ما ساهموا به في ميادين الحياة العقلية الاخرى إلا انه على كل حال عروة لا يُستهان بها . فقد أتوا بأشياء جديدة وتخفضت أذهانهم عن امور لا عهد لليونان بها ولم تكن لها نفس الأهمية التي ستكون لها عند المسلمين : نذكر منها مثلاً قولهم في الممكن والواجب والعلم الإلهي والشك والسياسة والإرادة والقدرة والخلق والنبوة ، ومحاولتهم توجيه هذه النظريات جميعاً بحيث يحدث التقارب بين العقل والنقل وبحيث ينتهون الى وضع نظرية قائمة برأسها يبينون فيها أسس التوفيق بين الفلسفة والشريعة ، وأخيراً نجد بين ذخائر العرب التي ينفردون بها عن اليونان ويسبقون بها علماء الاجتماع المحدثين فلسفة التاريخ وعلم العمران (اي علم الاجتماع) . فكل هذه النظريات خالف بها العرب فلاسفة اليونان وإن استعملوا فيها أدوات اليونان . لقد كان تصورهم للألوهية والتوحيد بدعاً في تاريخ الفلسفة الإلهية كلها فأغنوا بذلك علوم الدين وعلوم الفلسفة بثروة لا يُستهان بها .

لقد كان بين أيديهم مادة دينية غزيرة مصدرها الاسلام ، وراث فلسفي ضخم سموا اليه رجالاً وعلى كل ضامر وتحملوا في سبيل الحصول عليه كل عناء وارهاق ، فتمثلوه على نحو خاص يليه عليهم دينهم الجديد واستخدموه في انشاء وجهة نظرم في الله والكون والحياة ، حتى دخل في نظام تفكيرهم واكمل بحسب اصول حياتهم الروحية وحاجات بيتهم الاجتماعية والعقلية ، واصبح غذاء نافعا يجد فيه كل طالب بغيته .

ان عيب الكثير من الدارسين للفكر الإسلامي والثقافة الاسلامية انما هو تضخم بعض الجوانب على حساب الجوانب الاخرى ، تضخم جانب النقل والاقتياس مثلاً وتسلط الاضواء عليه دون غيره من الجوانب ، وهذا تحييف لا نرضى به وتجنّب لا مبالغ له . ان الثقافة الاسلامية فيها الكثير من العناصر الاجنبية ، هذا ما لا ننكره ولا نزال نكرر ايماننا به . اذ لا وجود لأمة لا تقتبس من امة اخرى ، اللهم الا ان تكون متخلفة في سلم التطور . فالتطور ، كما يقول برغسون ، لا يسير

يخطى واحدة في المجتمعات الإنسانية ، إنما هو يسرع على الخصوص في المواضيع التي تلتقي فيها تيارات مختلفة . فأخذ المتأخر عن المتقدم واقتداء السابق باللاحق مما اداة التاريخ ووسيلة العمران وقانون المعرفة على الارض . فليس ما جرى على العرب بعد انتفاضتهم العظيمة بدءاً في التاريخ ، بل لقد جرى عليهم ما يحري على غيرهم من الامم بحكم احتكاكهم بشعوب مختلفة وتعرفهم الى حضارات متنوعة واطلاعهم على ملل وثقافات متباينة . هذه هي سنة التطور الاجتماعي وهذه هي سنة التاريخ في كل زمان ومكان .

لكنه لا يكفي - للحكم على عقلية من العقليات او ثقافة من الثقافات - الاكتفاء بما نرى فيها من عناصر دخيلة . هذا ما قلناه دائماً ولا نزال نكرره ونزوده . انه يجب البحث ايضاً عما فيها من عناصر ذاتية قد تغمض حيناً وقد تلتبس بغيرها احياناً . لكن مواصلة البحث والنظر كفيلة بالكشف عن الحقيقة . فلئن نفذت الى الثقافة الاسلامية تيارات متعددة اجتمعت فيها وتفاعلت إلا انه لا يجوز ان ننسى ان فيها ايضاً نتائج هذا التفاعل وثمرات هذا اللقاء وهذا المزاج . ففيها ثمرات من عبقرية اهلها : ظهرت في تقدم علم الجبر والطبيعة ، والفلك والبصريات والصناعة والتاريخ والاجتماع !

ظهرت في علم الكلام الذي يقول فيه رينان وان الفلسفة الحقيقية في الاسلام إنما يجب التماسها في مذاهب المتكلمين ؟

ظهرت في علم اصول الفقه وما فيه من مباحث عقلية بحمة تخوض في الدليل والعلم والحاكم هل هو العقل او الشرع ، والحسن والقبح في الافعال وضبط التفكير حتى لا ينساق في شطحات الميتافيزيقا ومعيناتها .

اجل ظهرت في كل ذلك وغير ذلك من المباحث التي وإن كانت شرعية من حيث موضوعاتها إلا انها من حيث منهجها وطريقة معالجتها فلسفية بالمعنى الحديث جداً لكلمة (فلسفة) ، لأن الاتجاه الجديد في الفلسفة

اليوم إنما هو التوكيد على المنهج وتحليل الألفاظ^(١) ، فالأصوليون يُعنون عناية كبيرة بالمنهج ويدققون النظر فيما يعرض عليهم في مجال الأحكام الشرعية من وقائع جديدة تحتاج الى إعمال العقل استنباطاً ، وإلى التروي في الحكم اجتهداً ، وإلى التدقيق في الألفاظ وتحليلها من حيث المفهوم والمصادق منهجاً وطريقة . فهم بذلك أصدق ممبر عن الفلسفة الإسلامية من حيث هي فلسفة مرتبطة بالاسلام ، من الفلاسفة التقليديين من مشائين وإشراقيين .

ومن هنا لا يمكننا ان نعطي صورة للفكر الفلسفي في الاسلام اذا اقتصرنا على ما كتبه الفلاسفة الخُلص وحدهم . حتى ليذهب البعض الى « ان هؤلاء الفلاسفة لا يمثلون الفكر الإسلامي في شيء »^(٢) . إلا اننا لا نذهب هذا المذهب في الغلو والشطط ، بل نرى انهم يمثلونه عند اتصاله بالفكر اليوناني كما يمثله الأصوليون والفقهاء وعلماء الكلام سواء بسواء . فالفقه وأصول الفقه وعلم الكلام مضافاً إليها الفلسفة هي تعبيرات مختلفة للفكر الإسلامي . فمن فلاسفة الإسلام من اقترب من أرسطو مع اتجاه إسلامي ، ومنهم من ابتعد عن أرسطو وأخذ بفلسفة أفلاطون مع محاولة توفيقية مع حقائق الإسلام ، ومنهم من أخذ بمبادئ فلسفة ما قبل سقراط ، ومنهم من جمع بين تراث الهند وفارس وتراث اليونان بروح إسلامي ، بل منهم من ابتعد عن الإسلام . فقد اتسع الإسلام لكل هذا دون ان يضيق به ذرعاً . فالفكر الإسلامي لم يكن بتعبير واحد بل اُخذ اتخذ لنفسه تعبيرات شتى تتفاوت قوة وأصالة ، لكنها تظل جميعاً أفكار المسلمين . ويظل الإسلام -- حتى ولو ابتعدت عنه غاية البعد -- مبعث نشاطها ومركز الدائرة فيها .

وهكذا فالفكر الفلسفي في الإسلام شديد التنوع كثير الشعب متعدد

١ - كما في الرضية المنطقية المعاصرة مثلاً .

٢ - الدكتور علي سامي النشار ، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ، الجزء الأول ص ٢١ .

الجهات . لكن منها تعددت الموضوعات واختلفت الاتجاهات وتشعبت الطرق والمسالك فانه في علم الكلام هو نفسه في علم اصول الفقه ، هو نفسه في الفلسفة الميتافيزيقية الخالصة ، هو نفسه في علم الفلك والطبيعة والرياضة والاجتماع ... فهو إنما يصدر عن حوض واحد ويُسقى بماء واحد . فاذا لمح الدارسون في هذه الوحدة عناصر افتراق وتباين فانها ليست من التشتت والبعد بحيث تغيب وراءها آيات الوحدة . فان عناصر الافتراق التي تطفو على سطح الحياة العقلية في الإسلام هي أشبه بالأشياء التي تطفو على سطح البحر . فان احداً لا يستطيع ان يقول ان هذا الشج الطافي وهذا الزبد الراغي وهذا الحطام المتأرجح ، وهذا الهدير الصاحب ، وهذه السفن الماخرة ... ليست أشياء هذا الخضم العظيم الواحد او ليست معالم ثابتة او متحركة له .

وللتعرف على طبيعة الفلسفة الاسلامية نذهب مذهب المستشرق هورتن (Horten) اذ يقول في فصل عقده عن هذه الفلسفة في (دائرة المعارف الاسلامية) بعنوان (فلسفة) :

« ولتقدير ما للفلسفة الاسلامية من الشأن يجب البدء ببيان ما في مذهب ارسطو من النقص . فلا نظير لأرسطو في ضبط المعاني الجزئية ، غير انه لم ينجح في وضع نسق شامل للعالم كله منظوراً اليه من خلال صورة ذهنية واحدة . فهو لم يرد جملة العالم الى مبدأ واحد ، إنما هي اثنينية تتقابل فيها الهوى القديمة مع الله . وهذا المذهب الارسططاليسي فيه عناصر علمية نظرية محصنة ، لكن النزوع القوي فيه الى الاعتماد على ما في الوجود الخارجي وحده يشوبها ويمطلها : أننى جاءت الصور اذا كان الله عقلاً صرفاً ليس له ارادة ؟ وهو يحرك العالم باعتباره معشوقاً لا كعلة فاعلة ؟ ثم هو يحل الجزئيات ؟ ذلك مذهب في الألوهية ليس بفلسفي »^(١).

١ - لقد اعتمدنا على كتاب (تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية) تأليف المفطور له الاستاذ العلامة مصطفى عبدالرازق في ترجمة هذا النص وجميع النصوص الأخرى التي تقدمت على لسان رينان وشموبليرز ودرغا بعد ادخال تعديلات طائفة عليها اقتضاهم رجوعنا الى الاصل .

فهورتن اذن يأخذ على ارسطو انه لم يستطع رد جملة العالم الى علة واحدة ما دامت الهوى القديمة موجودة مع الله . كما انه لم يستطع وضع نظرية واحدة شاملة تنصهر فيها جميع الجزئيات في العالم وتضيق معالمها في كل اكبر منها . كذلك لم يستطع تفسير حقيقة صلة الله بالعالم وكيف يؤثر فيه اذا كان مجرد علة غائية . ثم هو يحل ما يجري في هذا العالم من أمور وحوادث جزئية . هذه هي جملة المآخذ التي يأخذها هورتن على ارسطو . ويمكن ان نضيف اليها ايضاً اضافات طفيفة تسير في نفس الاتجاه : فأرسطو ترك في مذهبه نقاطاً كثيرة معلقة دون ان يتصدى لحلها ، كما أن في مذهبه نقاطاً غامضة حيناً ومتعارضة بعضها مع بعض حيناً آخر دون ان يكلف نفسه مؤونة توضيحها او إزالة ما فيها من تناقض . وأخيراً ان مذهب ارسطو معارض للاسلام في كثير من جوانبه ، كما ان في الاسلام قضايا كثيرة لا يقرها ارسطو . في هذه النقاط جميعاً ستفجر عبقرية فلاسفة الاسلام ، وسنشهد معركة حامية الوطيس لاتخاذ موقف معين منها ، مما نتج عنه سد جميع الثغرات في فلسفة ارسطو وجلاء كل غامض فيها والبت في كل ما تركه معلقاً بدون حل ، وإحكام الصلة بين الله والعالم وتحويل الله من علة غائية الى علة فاعلة ، وجعله محيطاً بكل شيء علماً ، وصهر الجزئيات جميعاً في نظرية واحدة شاملة تستغرق كل شيء ، وأخيراً تقريب ارسطو من الاسلام وتقريب الاسلام من ارسطو ، والتوفيق بينها بإدخال تغييرات تتفاوت في العمق والقوة والأصالة - في قضايا الفلسفة الأساسية والفرعية من شأنها تقريب مسافة الخلف بين الفلسفة والدين وإزالة ما بينها من جفاء ثبت في الازهان ، بل وبإضافة قضايا جديدة الى الفلسفة قال بها الدين وجهلتها الفلسفة ، كل ذلك بأدوات الفلسفة نفسها وبروح فلسفي وتفكير فلسفي لا أثر فيه لنزوة أو هوى أو عاطفة ، بحيث انه لو بعث ارسطو حياً لاستغاث من استخدام فلسفته من قبل أخلص تلاميذه والمعجبين به من العرب للوصول الى نتائج لا يقرها

هو ولا يؤمن بها بل ويذهب في معارضتها الى حد الشطط !
وليس معنى ذلك بالطبع ان العرب قد اقتصروا على ارسطو وحده
بل معناه انهم عملوا على اساسه وفي مخطط تفكيره مع تلافي ما فيه من
نقص كما مر معنا . فقد اخذوا من ارسطو منطقته ومنهج التجريبي العلمي
وطبيعته ومعظم اقواله فيما بعد الطبيعة ، ثم اكلوه بثألية افلاطون . كما
اخذوا من مذاهب يونانية غير مذهب ارسطو وافلاطون ، ثم ضموا الى ذلك
عناصر شرقية غير يونانية اصلاً ، ثم تناولت ذلك كله يدُ صنّاع استخدمته
في حل مشاكلها وبناء وجهة نظرها وتفسير بعض القضايا التي نبتت في
جو الاسلام وفي زمن اختلفت فيه المثل والقيم والآمال والمسؤوليات عما
كانت عليه لدى اليونان .

وقد اختلف المؤرخون في التسمية التي يجب اطلاقها على هذه الفلسفة !
فهل يقال (فلسفة عربية) ام (فلسفة اسلامية) ؟ فمن المؤرخين من يسميها
(فلسفة عربية) وذلك لأن اللغة العربية كانت لغة البلاد الرسمية ولغة
الكلام والتداول . فيها 'دونت' كتب الفلسفة وبها كان الانتاج العقلي في
الاسلام ، وبها كتبت معظم الآثار التي خلفها المفكرون من العرب والعجم
في عصور الاسلام الذهبية . ومن المؤرخين من يسميها (فلسفة اسلامية)
لأن القسم الأكبر من رجالها لم يكونوا عرباً اقحاحاً بل كانوا من جنسيات
مختلفة وأصول متباينة تجمعها وحدة اللغة والدين والدولة ، في منأى عن
خلوص العروبة ، وكذلك لأنها لم تنشأ في الجزيرة العربية وإنما نشأت في
البلاد التي دانت بالاسلام ، ولأنها عاشت في جو الاسلام وتحت راية الاسلام .
والحق ان الخلاف في هذه المسألة خلاف لفظي لا طائل تحته . فلا
مشاحة في الألفاظ كما يقولون وإنما العبرة بمعاني الألفاظ . فإذا لم يكن
الفلاسفة والعلماء الذين انجبتهم بلاد الاسلام او اجتذبتهم اليها فعملوا فيها
وشاركوا في آمالها وآلامها واضطلعوا بمسؤوليات الحكم والبناء والتفكير
فيها - اقول اذا لم يكن هؤلاء الفلاسفة والعلماء من العرب الاقحاح فقد

امروا في تطور الحياة العربية عن طريق لغة العرب . فهم - مهما تكن
اعراقهم الاصلية - ابناء العربية وجنودها وأدوات التطور والبناء فيها :
بها كلفوا يفكرون ويبحثون ويؤلفون ، واليهار روحياً وعقلياً يلتزمون . وإذا
ذكرهم التاريخ فلانما يذكرهم بها لا بأنسابهم العرقية التي طفت عليها ثقافتهم
اللغوية وذابت فيها . لقد نشأ في بلاد الاسلام روم كياقوت وأكراد
كأبي الفداء ، وروس كالظاهر بيبرس وألمان كسيف الدين لاجين وقوط
كأبي بكر بن القوطية وأسبان كأبي القاسم بن بشكوال وفرنسيون كموسى
ابن موسى بن فرقون وسودان كالحسن بن فاطمة الجفرا في الرحالة . وآخرون
كثيرون غير هؤلاء تحدروا من اصول شتى وجنسيات مختلفة ، لكنهم جميعاً
نشأوا عرباً بالإحساس والعقل والروح وكتبوا رسلاً للثقافة العربية والفكر
العربي . كما ان الاسلام نفسه وليد المبقرية العربية ويدين بأعظم منجزاته
للمبقرية العربية . وهو برغم كل ما تسرب اليه من العناصر الاجنبية وكل
ما خضع له من التيارات والعوامل الخارجية - هدامة كانت او بناءة -
فإنه يظل اثرأ فذاً من آثار المبقرية العربية وإشرافه فياضة من اعظم
إشرافاتها .

والمعكس صحيح ايضاً : فلتن 'كتب الفاحفة الاسلامية أو 'كتب جلها
بالغة العربية فان الذين كتبوها قد دافوا بالاسلام وعاشوا في كتفه وكتفوسها
في اجوائه وتغنوا بالمثل التي ينادي بها والقيم التي يدعو اليها . لقد كان
الاسلام رائدهم فيما يحسون ويكتبون ، وكان القرآن داعيتهم به يبشرون
وعلى انغامه يرقعون . وما من علم من العلوم العقلية أو العقلية قام في
بلاد الإسلام الا وكان محوره القرآن ، وفهم القرآن وخدمته اغراض
القرآن .

يضاف الى ذلك ان الإسلام ليس ديناً فقط وانما هو دين وحضارة :
دين ارتفع بمشاعر بنييه إلى اجواز السماء وحلّق بهم إلى 'سدة العرش
وجنة الخلد و'ملك لا يبلى .

وحضارة لم تعرض سبيل العلم والفكر بل ايدته وشجعت عليه ،
ولم تحارب الفلسفة بل جدت في طلبها واتسع صدرها لثنى الآراء والمذاهب
والشغل فغذتها وتغذت بها .

ولا يمكن لمن يتحدث عن الرقي الإنساني ونهضة العلم والفكر الا يذكر
الاسلام ديناً وحضارةً وألا يشيد بالقيم والمثل التي دعا اليها ، والتي كانت
تحمل المقاومة وعلان الحرب عليه الى اندفاع عنيف في سبيله ، وكانت
السبب الاكبر في انتشاره السريع الهائل بين اقوام وجدوا فيه المنقذ لهم
من ابناء دينهم والملجأ والحمى .

ثم ان جوهر العروبة ليس جغرافياً أو لغوياً وانما هو اجتماعي ثقافي .
فالعروبة لم يمد معناها الانتساب الى جنس بعينه بل الاشتراك في حضارة
بعينها وفي تجربة تاريخية وعقلية لها 'مثلها واهدافها ومفاهيمها .

كل اولئك يؤكد لنا سخف التفرقة بين (الفلسفة العربية) و (الفلسفة
الاسلامية) . فقد اتحدت الشعوب التي حكها العرب بفضل اللغة العربية
والدين الاسلامي معاً ، وذابت بتأثير قوة الشخصية العربية والروح العربي
الغذ وقوة الإسلام وروح الإسلام في وحدة ثقافية وحضارية ذات تماسك
عظيم لا يمكن التفرقة فيه بين ما يعود للإسلام وما يعود للعروبة .

اما لمَ كان كثير من مفكري الإسلام من الأعاجم او من أصل أعجمي
فاني أحسب ان فن التحليل النفسي (psychanalyse) وعلم الاجتماع المعرفي
(sociologie de la connaissance) قد يلقيان بعض الضوء على هذه الظاهرة
التي تستوقف النظر حقاً . فالمعلوم ان معظم دؤلاه الأعاجم كانوا موالى
او منحدرين من موالٍ ، وبالتالي كانوا موضع ازدراء وتحقير من جانب
بعض المتعصبين من العرب الفاتحين الذين قوَّضوا عروشهم وأزالوا ملكهم
وقالوا من عزتهم القومية ، فأورثهم 'عقد النقص والشعور بالتدني . لذلك
كان لزاماً عليهم ان يؤكدوا وجودهم للعرب الغزاة بالتفوق عليهم وإبراز
مواهبهم .

هذا هو الحل الذي يقدمه لنا فن التحليل النفسي ويزكّيه أيضاً علم الاجتماع المعرفي ، وإن يكن من زاوية أخرى : فكثير من الناس يتساءلون عن سبب تفوق اليهود في البلاد التي يستقرون فيها . وقد تقدم كلرل مانهم (Mannheim) أحد مؤسسي علم الاجتماع المعرفي بتفسير لذلك يمكن تطبيقه - بعد اجراء بعض التعديلات عليه طبعاً - على المتفوقين من الأعاجم في عصور الازدهار الإسلامي . يقول مانهم :

« ان المثل التالي 'يظهر لنا كيف ان طائفة من الناس يمكن ان تنمّي في أفرادها - بسبب وضمهم الخاص في المجتمع - ملكات دون غيرها . وهكذا فالأقليات - كاليهود مثلاً - كما 'يناح لها الاستمرار في الوجود يجب الا تكفّ عن التفكير في السلوك الذي ينبغي عليها اتخاذه لتتكيف بالبيئة الاجتماعية التي تعيش فيها . فأبناء البلاد الأصليون يسلكون من تلقاء أنفسهم وفقاً لمعايير مجتمعاتهم . وأما الدخلاء الذين ينتمون الى الأقليات فانهم لا ينجحون في ان يسلكوا على النحو الذي يتوقّعه منهم المجتمع إلا يجهد فيه قسط كبير من التفكير . ومن هنا طابعهم العقلي »^(١) .

فالفرس مثلاً وقد 'ثلثت عروشهم وغزيت اوطانهم اصبحوا غرباء في عقر دارهم ، فحملهم الشعور بالضياع على توكيد وجودهم الذي لا يمكن الحفاظ عليه إلا يجهد غير قليل من العمل العقلي . ومن هنا ، كان تفوقهم . وقد لا يكفي هذان الحلان لإقناع البعض . لذلك نجد أن تتناول المشكلة من زاوية أخرى ، احصائية أولاً وحضارية اخيراً .

فأما من الناحية الاحصائية فان العرب كانوا جنساً من اجناس متعددة اعتنقت الاسلام . فلا يُعقل ان يسام جنس واحد على حدته بعدد من الرجال يساوي ما ساهمت به الاجناس الاخرى بمجموعة . فمعسبه انه استطاع ان يفرض على هذه الاجناس لفته ودينه ، وإنه لعمل لو تملكون

١ - نلّا من : Jacques J. Maquet, Sociologie de la Connaissance, :

Louvain, 1949, p. 51.

عظيم . انه عمل خارق لا مثيل له في تاريخ اللغات والأديان . فانه لم يحدث قط ان شعباً من الشعوب فرض لغته ودينه على أمم كالأمم التي دانت بالإسلام وعلى رقعة من الارض كالرقعة التي انتشر فيها الاسلام وطوال العصور التي استطال فيها حكم الاسلام . وفوق هذا العمل الخارق الذي يسجل بالفخر والاعتزاز لحساب العرب فانهم قد ساهموا بتصحيح الكامل من الرجال بحيث يزيد عدد ما انجبوا على عدد ما انجبت كل أمة اخرى على حدة .

هذا من الناحية الاحصائية وأما من الناحية الحضارية فنحن لا ننكر - كما لم ننكر من قبل - ان اكثر الفلاسفة والعلماء المسلمين في القرون الوسطى لم يكونوا من اصل عربي . ولكن الذي ننكره ولا نجد له مساعداً هو القول بأن هؤلاء الفلاسفة والعلماء إنما يدينون ببعقرياتهم وقرائنهم النفذة للشعوب التي انحدروا منها . فلقد انتقض الزمن الذي كانت توضع فيه حدود تكوينية وجيائية بين السلالات البشرية والذي كان يظن فيه ان طرازاً معيناً من التفكير وقف على شعب معين دون سواه . فليس أبعد عن الحقيقة من القول بوجود جنس نقي خالص في أي بقعة من بقاع الارض . فليس هناك عرب خالص وفرس خالص ويونان خالص الخ .. اللهم إلا ان يتعلق الأمر ببعض الشعوب البدائية المتخلفة البعيدة عن مراكز الحضارة والتطور . وحتى هذه الشعوب فقد لا تخلو من الاختلاط بشعوب اخرى مجاورة لها . فالجنس الصافي إنما هو في الواقع تجريد عقلي خالص لا وجود له إلا في اذهان المنصرين المتطرفين ، او اولئك الذين يهتمون بتبسيط الاشياء وتحليلها وردها الى عناصرها الاولى ، بصرف النظر عما اذا كان لها وجود في الواقع او لم يكن . فالشعوب لا يمكن الا تختلط بعضها ببعض عن طريق التجارة والغزو والفتوح والهجرة والرحلة في طلب العلم ولقاء اهل ونحو ذلك .

ان ما يُعول عليه العلماء اليوم ليس هو الانتماء الى سلالة معينة او جنس من الأجناس المختارة (فضلاً عن ان هذه الكلمة الأخيرة غير علمية

ولا معنى لها إلا في اذهان المتعصبين من اصحاب العقول المتعجزة) وإنما هم 'يموتون على الانتماء الى بيئة حضارية بالذات . فلقد اثبتت طريقة اختبارات الذكاء ألا فرق في الذكاء بين الأمم والشعوب ^(١) ، وأن الاختلاف بين الأفراد والجماعات إنما يرجع الى اختلاف ظروف البيئة وإلى تفاوت الفرص التي 'تتاح لهم ^(٢) . فعندما يوضع الناس في بيئات متشابهة فإن اختبارات الذكاء تسفر عن نتائج متشابهة ايضاً ^(٣) ، وهذا علم الوراثة يؤكد ما نقول . فقد أثبتت التجربة ان وحدة المورثات (genes) في حال التوأمين اللذين ينتجان من بويضة واحدة ، وبالتالي اللذين لهما استمدادات عقلية واحدة ، لا تتنازم نتائج واحدة في اختبارات الذكاء ، على حين

١ - عندما نقول ان جميع الشعوب متساوية في الذكاء لا نعني ان كل فرد فيها فذ في ذكائه وإنما نعني ان نسبة عدد الاذكياء في هذا الشعب كنسبته في أي شعب آخر : أي لا تخوارفة من الأمم من عدد معين من الرجال الأذكياء فيها . وهؤلاء الأذكياء يزيد عددهم كلما زاد عدد السكان . وليس الذكاء وحده مما تتساوى فيه جميع الأمم والشعوب فيزيد بزيادة عدد السكان منها ويقل بقله عددهم ، بل الغباء يقلع هذه النسبة ايضاً . فكما لا يتجاوز شعب من الشعوب من الرجال الأذكياء تبعاً لهذه النسبة كذلك لا يتجاوز من الأغبياء تبعاً لهذه النسبة ايضاً . ومعنى هذا ان الأذكياء قلة كما ان الأغبياء قلة ايضاً ، فالذكاء مآدر والغباء مآدر ايضاً في جميع الشعوب وفي كل زمان ومكان . وأكثر الناس موزعون بين هذين القطبين ، أي ان القسم الأكبر من الناس متوسطون في الذكاء . وهذا ينطبق على جميع الأمم بلا استثناء . فالفرق بين الشعوب إذن ليس فرقاً في الذكاء وإنما هو فرق في الفرص المتاحة لتنمية هذا الذكاء والاستفادة منه . فما يتاح للذكي الانكليزي من فرص التشجيع لا يتاح للذكي الماليزي مثلاً ، وبينما يستغل الذكي الانكليزي مواهبه في الجامعات ومورد العلم ، فإن الذكي الماليزي يستغل ذكاه في صيد السمك او بناء العش مثلاً وفي اعمال غلظة من هذا القبيل . فالحرمان والفقر وظروف الحياة الشاقة والحكم المطلق التي يعيش فيها تقضي على ذكائه من المهد . بينما ظروف الحياة التي يعيش فيها الذكي الانكليزي تتضافر جميعاً لاستغلال كل طاقة من طاقاته . الفرد كمية مهمة وقيمة مهدورة في البلاد المتخلفة ، بينما هو العامل الاول في بلاد اوروبا الغربية وأمريكا .

Sir Alan Burns, Le préjugé de race et de couleur (trad. de — ٢
l'anglais), Paris, 1949, p. 97.

O. Klinberg, Race et psychologie, U. N. E. S. C. O. Paris, 1951. — ٢

ان وحدة ظروف البيئة تستلزم ذلك^(١) .

ولا يقتصر الأمر على هذا أيضاً بل هناك ما هو اخطر منه وأكثر ثورية : فان المورث الواحد يتخذ لنفسه سميات مختلفة ، وان التعبير الذي يتخذه لدى فرد من الأفراد عرضة لمؤثرات شتى^(٢) . يضاف الى ذلك ان عدداً من المورثات المختلفة قد ينتج عنها في بعض الأحيان نتيجة واحدة^(٣) .

وعلاوة على ذلك ان الفرد كوحدة سكونية (l'individu comme unité statique) قد حل محله الفرد كعملية تاريخية (l'individu comme processus historique) . فالتصور الجديد للفرد يعبر عنه اليوم بفكرة الدور (rôle) . وهذا التصور الجديد يُظهر - على حد تعبير الاستاذ غورفيتش - بطلان علم الطباع بقدر ما يتجاهل هذا العلم تنوع المظاهر التي يمكن للفرد الواحد ان يتخذها بالنسبة الى الأدوار التي يقوم بها في جماعات مختلفة^(٤) . فالشخص الواحد تتغير طباعه تبعاً للدور الذي ينبغي عليه القيام به ، كما ان دوره يتغير تبعاً للظروف والأحوال التي يرتبط بها ويتشابك معها . ان أشخاصاً كثيرين يمكن ان يقوموا بدور واحد ، كما ان هؤلاء الأشخاص أنفسهم يمكنهم - تبعاً للظروف الاجتماعية والسياسية المتنوعة - ان يقوموا بأدوار متباينة قد تصل الى حد التعارض . والخلاصة : لا وجود لطبيعة انسانية تكون مستقلة عن الطبيعة التي يحدثها حافز هو في أعص خصائصه حافز حضاري يؤثر في الجزء اللاعضوي من الكيان [الإنساني] ،^(٥) كما يقول مرفي (Murphy) ونيوكومب

١ - W. C. Boyd, Génétique et races humaines (trad. de l'américain), Paris, 1952, p. 102 - 107.

٢ - نفس المصدر ص ٩١ .

٣ - نفس المصدر ص ٣٠٧ .

٤ - G. Gurvitch, La vocation actuelle de la sociologie, Paris, 1950, p. 89.

٥ - نقل عن : R. Girod, Attitudes collectives et relations humaines, Paris, p. 24.

(Newcomb) . وبكلمة اخرى ليست العبرة بالمورث (gène) وإنما العبرة بتعبيره . وكذلك ليست العبرة بالفرد وإنما العبرة بدوره . ولا يتعين التعبير والدور بواسطة الوراثة ، وبطريق الأولي لا يتعينان بالسلالة ، الجنس ، وإنما هما يتعينان بدينامية الوقائع والقيم التي 'تستشعر' في كل حالة بعينها .

واذا توخينا الدقة في الحكم ، قلنا ان الجدول الطويل الزمن حول تأثير كل من الوراثة والبيئة - وهو ما اسهنا الكلام فيه نسبياً لأغراض يقتضيها التحليل العلمي - قد مضى عهده . فإن الوراثة والبيئة ، لما كانت تأثيراتها الديالكتيكية متشابكة متداخلة ، وكان هذا التشابك والتداخل لهما شئ الأشكال ولا يمكن تتبعها في جميع مسارها ، فقد طلع علينا علماء الاجتماع الأمريكيون - منذ بعض الوقت - بكلمة جديدة تستوعب في آن واحد فكرة الوراثة وفكرة البيئة وتنبض بها معاً . هذه الكلمة الجديدة هي كلمة (موقف) (attitude) . فالموقف هو جنوح الشخصية الى موضوع ما ، الى فكرة ما ، الى موجود ما ، في حالة عينية محسوسة بالذات . وهذا الموقف يتكون دائماً لا تبعاً لاعتبارات وراثية - فضلاً عن ان يتكون تبعاً لاعتبارات عنصرية - وإنما هو يتكون تبعاً للآطار النسبي (frame of reference) العام الذي وضعت الجماعة كلها وترجع اليه في تقويمها للأحكام والأشياء وينتمي الى حضارتها هي ^(١) . وبعبارة اخرى ان المواقف التي تتخذها جماعة من الجماعات او فرد من الافراد من واقعة ما لا يمكن تفسيرها إلا بالنسبة الى دلالة هذه الواقعة في هذا الموقف او ذاك . وهذه الدلالة منوطة بالتركيب الاجمالي العام للحضارة المعنية . وهكذا تتلاقى الوراثة وعلم النفس وعلم الاجتماع وتنصر معاً في مفهوم (الموقف) .

هذه هي في نظرنا جملة الحقائق والمعطيات التي كان ينبغي على ضوءها دراسة الفكر العربي عامة والفلسفة الاسلامية خاصة بروح علمي خالص .

فلا شأنا هنا للسامية او الآرية ^(١) في أصالة الفكر العربي والفلسفة الاسلامية او عدم اصلتها . فالخصائص والميزات المنسوبة الى الاجناس انما تمكس في الواقع خصائص وميزات لغوية . فالآريون - ان صح وجود شعب بهذا الاسم - لا يمكن تعيينهم على اساس اشتراكهم في لهجات متقاربة ، يقال ان اللغات الهندية الاوروبية اشتقت منها . وهكذا الحال فيما يسمى بالشعوب السامية . والنتيجة الايجابية التي يجب ان نخرج بها من هذا كله هي ان العنصرية تستند في حقيقة امرها الى مقياس لغوي لا سلاي جنسي . فان كل ما يمكن توكيده في الشعوب التي يقال انها سامية او آرية هو ان لغاتها متقاربة من حيث المبنى والاشتقاق وطرق التعبير وبعض الخصائص الاخرى . ولكن ذلك لا يدل على ان الناطقين بهذه الطائفة او تلك من اللغات يتحدرون من ارومة واحدة . فاللغات تنتقل - كما قلنا - بالتجارة والغزو والفتوح والتوسع الثقافي والحضاري وما الى ذلك ، وهذه العوامل جميعاً كفيلة باختلاط الاجناس والسلالات وامتزاجها بعضها ببعض منذ أزمنة سحيقة في التاريخ ، بحيث لا يمكن القول ابداً ان جنساً من الاجناس او سلالة من السلالات ظلت - بعد عمليات لا تحصى من المزج والانصهار والتلاقح - صافية محتفظة بجميع خصائصها وكل ما تنفرد به من عوامل التفوق والتمايز .

١ - السامية نسبة الى سام ، على ما جاء في التوراة من انه كان لنوح ثلاثة ابناء : سام وحام وياث . فسام ابو الاسرائيليين والعرب وأمثالهم ، وحام ابو الزوج ، وياث ابو بقية البشر . والآرية نسبة الى آريا وهو اسم شعب مزعوم كان مهده على ما يقال النجد الفارسي من بلاد الافغان وما إليها . وهذا الشعب هو اصل الامم الاوروبية وبعض الامم الآسيوية (الهنود والفرس) ممن مرجع لغاتهم الى اصل واحد هو اللغة السكريدية . رتباً لهذه النظرية يصنف الناس الى ساميين لم تظهر عبرتهم الا في النفحات الديلية ، وآريين هم الذين بنوا الحضارة الغربية الحديثة والحضارة اليونانية واللاتينية من قبل . ويصرح رينان بأنه اول من قرر ان الجنس السامي ادنى من الجنس الآري . وقد اتخذت هذه النظرية اشكالا متعددة غايتها وضع حدود تكوينية فاصدة بين الامم والشعوب .

نحن لا ننكر ابداً - وليس لنا ان ننكر - ان فريقاً لا يُستهان به من مفكري الإسلام قد تحدروا من اصل غير عربي . هذه مسألة مقررة واضحة لا يُنازع فيها إلا مكابر . إنما كان من الواجب تخطيطها والذهاب الى مسافة ابعد منها ، لأنها في رأينا مسألة ثانوية جداً ليست لها كل تلك الامة التي يراد اضافؤها عليها : فلقد ثبت على ضوء ما تقدم ان المقولات الاجتماعية والحضارية (بيئة ، دور ، تعبير ، موقف ، دلالة ، اطار نسبي الخ .) هي التي اخذت تحتل مكان الصدارة اليوم بدلاً من المقولات الفردية التي فقدت قيمتها (فطرة ، سلالة ، غريزة ، وراثه ، الخ .) والتي لا وجود لها الا في عقول اصحابها .

ومعنى ذلك ان الفكر العربي يدين بمواهب ابنائه في الفلسفة والرياضة والعلوم لا لاعتبارات ضيقة ذات طابع فردي - إذ هذه الاعتبارات تتساوى فيها جميع الأمم والشعوب احصائياً - وإنما هو يدين بها إلى ملابسات وظروف ينطمس فيها الطابع الفردي ويغلب عليها الطابع الاجتماعي الثقافي الحضاري ، وهذه الظروف والملابسات لا اثر للمساواة فيها . اي انه يدين بتعبير اوضح للحضارة العربية الاسلامية الكبرى التي قد نشأ فيها اصحاب هذه المواهب ، للمواقف التي وقفوها من هذه الحضارة ، للقيم الباطنة التي تثيرم فيها ، للدوار التي 'وسدت اليهم' وهم يعيشون في ظلها وينعمون بنجراتها ، للمسؤوليات التي كان عليهم ان يضطلعوا بها في خدمة اغراضها ، لحاجتهم الماسة الى التكيف ببيئة تشجعهم او تتنكر لهم أو على الأقل تتنكر لهم بعض الفئات المتعصبة فيها ، واخيراً للمعاني والدلالات التي تتطوي عليها ، وبعبارة مختصرة للثقل الاعلى الجديد الذي كان العرب يحملون رايته .

بل ان الفلاسفة والعلماء والمفكرين النصارى واليهود والوثنيين والزنادقة والملاحدة والمؤمنين والكافرين ممن يعزو اليهم السطحيون عظمة الفكر العربي لأنهم نفحة آرية مزعومة ، إنما يدينون بعبقرياتهم لا الى تكوينهم النصراني واليهودي والوثني و... بل الى الجذوة التي لمعت مع الإسلام

والتي ترعرعوا في وقتها ؛ ولذلك فأنى أعدهم نتاجاً عربياً اسلامياً حق ولو لم يعتنقوا الاسلام بل حتى لو نددوا به واعلنوا الحرب عليه . اذ لم يكن لهم اعتناق الاسلام بقدر ما كان بهم التنفس في جوه والتنقل في ظله والتمتع بخيرات . ولا يعني هنا التحدث عن الاسلام بالمعنى الديني الضيق وإنما يعني الاسلام بالمعنى الحضاري المنفتح المتسع الاكثاف والابعاد . فالفرص التي كان يتيحها لأبنائه وغير ابناءه ممن كانوا يطلبون رفده ويعيشون في حماه في عصوره الذهبية الرائعة كانت 'فرصاً نادرة حقاً لا نظير لها إلا في بعض الشعوب المتقدمة في العصر الحديث .



وقد لا يقبل المرء بسهولة ان يكون العرب - رعاية الإبل الوثنيون البعيدون عن مراكز العلم والحضارة والعارفون في الخلافات القبلية والنزاعات السخيفة - ابطال هذه الانتفاضة العظيمة التي كانت لها أبعاد وآفاق لم تكن بالحسبان .

لذلك احب ان اقول لهؤلاء الذين يميلون الى التشكيك بالعرب والزراية بماضيهم الجاهلي ان العبرة ليست بالأفراد بل بالأفكار التي تحرك الأفراد والمثل التي تثيرهم . فالأفراد هم الأفراد في كل زمان ومكان .

ان المثل عندما تغزو الناس في بعض مراحل الإشراق من حياتهم وحين تتوفر لهم القيادة الصادقة والتوجيه السليم ، تفتنهم وتقع في نفوسهم موقعاً سحرياً ، حتى ليصبحوا وقد اعتنقوا هذه المثل شيئاً آخر لم يكونوه قبل اعتناقها . لذلك فعرب ما قبل الإسلام ليسوا في نظري هم انفسهم عرب ما بعد الإسلام ، وكذلك الأمم المغلوبة وقد دخلت في الدين الجديد لم تظل هي نفسها كما كانت ان تدخل فيه . انهم فئة من الناس ألهمتهم مثل جديدة فأصبحوا فئة جديدة . وهذا لا ينطبق على الاسلام وحده بل ينطبق على جميع الحركات الدينية والمذهبية والأيدولوجية ، فالبشر إنما هم أوعية متحركة لمبادئ ومثل وقيم تثيرهم وتغزو مشاعرهم .

الفارابي

(٢٥٧ - ٣٣٩ هـ / ٨٧٠ - ٩٥٠ م)

حياته

هو أبو نصر محمد بن طرخان بن أوزلغ الفارابي، نسبة الى مدينة فاراب التي يقول البعض انها من بلاد الترك، ويقول آخرون انها من بلاد فارس . وهكذا يضطرب نسبه بين التركي والفارسي .

ولا يُعرف شيء ذو بال عن طفولته وشبابه ، فلا هو ترجم لنفسه ولا ترجم له تلاميذه . وكل ما هنالك أقوال مقتضبة منشورة هنا وهناك يؤخذ منها انه اشتغل بالقضاء في بلدته قبل ان يمكف على دراسة الفلسفة في بغداد التي انتقل اليها وهو في نحو الاربعين من عمره، وكان بها ابو بشر متى بن يونس الحكيم المعروف ، فقرأ عليه المنطق . ثم ارتحل الى مدينة حران وفيها يوحنا بن حبلان الحكيم النصراني فأخذ عنه طرفاً في المنطق ايضاً . ثم رجع إلى بغداد وقرأ بها علوم الفلسفة وتناول بالدرس والشرح والتعليق جميع ما وصل اليه من كتب ارسطو وتمهّر في استخراج معانيها . وكذلك درس ببغداد علم النحو على ابي بكر محمد بن السري بن سهل النحوي المعروف بابن السراج ، لقاء دروس في المنطق كان يلقاها عليه . وفي

بغداد وضع الفارابي اكثر كُتبه . ثم رحل عنها لكثرة الفتن والحروب فيها في ذلك الحين . فقدم الى دمشق فلم يقيم بها طويلاً بل يقال انه توجه الى مصر ، ولكنه عاد الى حلب ولزم بلاط سيف الدولة الذي اكرمه واجزل له العطاء ؛ لكن الفارابي امتنع عن اخذ ما يفيض عن حاجته واكتفى بأربعة دراهم كل يوم يتفقه في وجوه معاشه وضروريات حياته ، هذا بينما كان المتنبّي يتقاضى من سيف الدولة مبلغ ألف دينار على القصيدة الواحدة ! وفي سنة ٢٢٩ / ٩٥٠ م اصطعبه سيف الدولة في حملته على دمشق فتوفي بها في نفس العام عن عمر يناهز الثمانين .

شخصيته

كان الفارابي فقيراً زاهداً متقشفاً لا يحتفل بأمر مكسب ولا مسكن ولا يعنى بزي او مظهر ، وقد استعاض عن متع الدنيا ومباهجها بالتفكير والتأمل والنظر بعيداً عن صخب الحياة وجلبة الجماعة ، فكان لا يرى إلا عند مجتمع ماء او مشتبك رياض يكتب ويقرأ .

وكان الفارابي حصاد الذهن متوقد الذكاء واسع الثقافة ، وهو يأتي في الرعيل الاول من رجال الفكر في الإسلام ، فلم يدع علماً من علوم زمانه إلا اجاده وبرع فيه . واشتهر بمعرفة لغات كثيرة زعم بعضهم انها سبعون منها اليونانية وهو امر يُشك فيه كثيراً . وكذلك كان موسيقياً تُنسب اليه الأعاجيب ، كما يُعزى اليه اختراع الآلة المروفة بالقانون . وكانت له قوة في صناعة الطب وعلم بالأمور الكلية منها ، ولكنه لم يباشر اعمالها ولا حاول جزئياتها كما يقول ابن ابي اصيبعة في طبقاته . قلن لم يطبب الأجسام فعسبه تطيبب النفوس والأرواح .

لذلك لم يكن عجباً ان يحتل الفارابي المقام الاول بين المفكرين والفلاسفة ، مما حدا بالمترجين الى وصفه بأنه اكبر فلاسفة الإسلام وبأنه فيلسوف المسلمين على الحقيقة وإلى تسميته بالمعلم الثاني ، يعنون انه يأتي في المرتبة الثانية بعد ارسطو .

والحق ان الفارابي هو المؤسس الأول للفلسفة الإسلامية ، عاش لها وتفاعل بها وبذل غاية الوسع في سبيلها ، وهجر المال والزوج والولد ليتفرغ لها ويشبع نهمه منها .

أعجب بأرسطو فشرح كتبه ولا سيما المنطقية منها ، وعلق عليها واظهر غامضها وقرب متناولها حتى ليتمكن القول انه احتضنها ببله اهابه . ولكن ارسطو لم يصل اليه خالصاً وإنما وصل اليه من خلال الافلاطونية المهدثة التي شوهت كثيراً من آراء ارسطو ونسبت اليه ما ليس له . وربما كان المنطق وحده هو الذي نجح من هذا التشويه فوصل خالصاً مقتحماً جميع المقبات .

ومع اعجاب الفارابي بأرسطو ، وتعبير ادق بالجانب المنطقي والطبيعي والميتافيزيقي من فلسفته وتأثره به ، فقد افتنق ايضاً بالجانب السياسي من فلسفة افلاطون وبما يشيع فيها من روحانية اخاذة وأدب رفيع ، فتأثر به ايضاً . وليس عجباً ان يتأثر الفلاسفة بعضهم ببعض وأن يكمل بعضهم بعضاً - فهذه قصة الفلسفة في العالم منذ نشأتها وهذه هي سنة التفكير كما مرّ معنا - بل العجيب ألا يتأثروا وأن يشمخ كل واحد منهم بأنفه على حدته يملؤه الفرور والكبرياء . ورغم اعجاب الفارابي بهذين القطبين الكبيرين فإنه لم يتقيد بهما : فهناك عناصر اخرى ايضاً تقوم عليها اصالة تفكيره اهمها العنصر الإسلامي - بما فيه العنصر الشيعي - الذي تبدو ملامحه في كتاباته وما خلف من آثار انتفعت بها اجيال من القرائح والعقريات . وانضم الى ذلك كله ثمرات من تجاربه الشخصية واجتهاداته الخاصة اخرجت لنا فلسفة لا هي باليونانية - وإن كانت اليونانية شريان الحياة فيها ، ولا عجب ، فالفلسفة اليونانية كانت أداة التفكير في ذلك العصر فمن لم يستخدم تلك الأداة كان لا يوثق بعلومه - ولا هي بالدينية ، وإن كان الدين يدها بالماء والغذاء . وإنما هي فلسفة الفارابي والفارابي وحده . وهذا كل ما يمكن ان توصف به . وهذا ما يفسر لنا خلفه مع

الدين ومع ارسطو في اكثر من موضع كما يفسر لنا اتفاقه معها في اكثر من موضع ايضا .

وحسبنا لبيان أهمية الفارابي في تاريخ الفلسفة الاسلامية ان نذكر انه اول من فصل الفلسفة عن علم الكلام ، فوضع لها الأساس الثابت الوطيد وأقام لها البناء الضخم الذي ظل " يؤر في الفكر في جميع العصور التالية اسلامية كانت او مسيحية . فما من فيلسوف من فلاسفة القرون الوسطى إلا وتربطه بالفارابي رابطة قرابة او نسب في الفكر والرأي ، وما من نظرية أصيلة في الفلسفة الاسلامية إلا وتدين للفارابي ، وما من عنصر هام او مبدأ أساسي في هذه الفلسفة إلا وله جذور في فلسفة الفارابي . وكلما أعمنا في دراسته ظهر لنا بجلاء انه لم يكن فقط منبعا ينهل منه المفكرون والعلماء في العصور الوسطى بحرية ، بل هو أهم أساتذتهم العظام . لقد نوقش الفارابي وفننت آراؤه ، لكن أثره كان من القوة بحيث ان احدا لا يعرف ما كان عاه ان يكون الفكر الفلسفي في الاسلام لولا الفارابي .

آثاره

لقد أكثر الفارابي من التأليف والكتابة وعالج مسائل متعددة في المنطق والطبيعة وما بعد الطبيعة والفلك والتنجيم والهندسة والسياسة والطب وغير ذلك . فقد اجتمع له من العلوم والمعارف ما تفرق في كتب الأطباء والطبيعيين والفلكيين والفلاسفة . فاذا كتبه خلاصة وافية للمعرفة في عصره . وقد أحصى له بروكلمان (١٨٧) كتابا ضاع القسم الأكبر منها . وفي القرن الماضي قام المستشرق ديتريشي (Dieterici) بجمع ما عثر عليه من مخطوطات الفارابي فدرسها وقدم لها ونقل بعضها الى الالمانية ونشرها بين سنتي ١٨٩٠ - ١٨٩٥ في مدينة ليدن (Leyden) .

ويمكن تقسيم كتب الفارابي الى قسمين :

(أ) تصانيف شخصية مبتكرة .

(ب) شروح وتعليقات .

لكن الحدود ليست واضحة بين هذين النوعين من المؤلفات . فالشرح والتعليق لا بد فيها من فهم النص أولاً والفصوص على معانيه واستنباط ما غرض منها بالتخريج والقياس والمقارنة ، وكل ذلك يتطلب من الجهد والتفكير وإعمال العقل ما يصل الى حد الإبداع والأصالة في كثير من الأحيان . ومن هنا ما نجد عند الشراح من تحميل النص من المعاني ما لم يخطر ببال صاحبه ، حتى ان النص الواحد قد يذهب الشراح في فهمه مذاهب شتى تختلف باختلاف حظهم من الابتكار والخلق .

واذا كان الجهود الشخصي عنصراً هاماً في فهم النص فان التقيد ببعض الاصول العامة والالتزام بما هو مقرر وثابت عنصر لا يقل أهمية ايضاً في التأليف . ومعنى هذا ان الشرح ليس التزاماً كله ، كما ان التأليف ليس اجتهاداً كله ، وإنما الحدود بينها مشتركة متداخلة . وهذا ينطبق على جميع فلاسفة الاسلام الذين سندرسم واحداً واحداً لا على الفارابي وحده . ولذلك فلن نضطر الى تكراره فيما بعد .

وضمن هذه الشرائط نورد هنا أهم مؤلفات الفارابي أولاً ثم نعقب بأهم شروحه وتعليقاته .

أ - أهم مؤلفاته :

احصاء العلوم

كتاب آراء اهل المدينة الفاضلة

كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين

عيون المسائل

المسائل الفلسفية والأجوبة عنها

كتاب السياسة المدنية الملقب بمبادئ الموجودات

تحصيل السعادة

التنبيه على سبيل السعادة

مقالة في معاني العقل

فصوص الحكم

ب - أم شروحه وتعليقاته :

لأرسطو

البرهان

المباراة

الخطابة

الجدل

المغالطة

القياس

المقولات

السماء والعالم

السماع الطبيعي

الآثار العلوية

الاخلاق

مقالة في اغراض الحكم في كل مقالة من الكتاب الموسوم بالحروف ،
وهو تحقيق غرض ارسططاليس في كتاب ما بعد الطبيعة
شرح رسالة زينون الكبير
كتاب الجسطي لبطليموس
مقالة في العقل للاسكندر الافروديسي

اسلوبه

كان الفارابي شديد الفموض كثير الايجاز ليس في كلامه ترادف او
استطراد ، ويعطي المعاني الغزيرة في عبارات مقتضبة ، فلا يطيل ولا يسهب
ولا يميل الى التكرار إلا قليلاً . انه يهتم بالمعنى اكثر من اهتمامه بالمبنى ،
حتى ليكاد يصعب فهم مقاصده وأغراضه احياناً . فان استفاضته في التحليل
وطول جلته وغوصه البعيد في اغوار النفس والمجتمع والوجود كل اولئك
قد نأى بالفاظه عن ذوق القارىء العادي الذي يسترشد المتعة السهلة .

وأكثر مؤلفاته يقع في رقاع منشورة وكراريس متفرقة كما يقول ابن خلكان ، إذ لم يترك من الكتب الطويلة والرسائل المسببة إلا القليل الذي لا يلفت النظر . فجاءت تصانيفه - إلا أقلها - مضطربة ضعيفة الشئمة هي بالفصول والتعاليق أشبه .

ولذلك لم يتح لكتبه ان تنال من الفروع والانتشار ما ناله كتب ابن سينا الذي يمتاز بالوضوح والنصوع والبيان . وتحس وأنت تقرأ الفارابي بتعقيد الرجل والصعوبة التي يعانها في تدوين معانيه لما يتميز به أسلوبه من القصد في اللفظ والعمق في المعنى كما ذكرنا . ولعل السبب في ذلك انه كان يكتب في لغة غير لغته ، لغة تعلمها على الكبر عندما قدم الى بغداد وكان يحمل العربية ، او ربما كان يُلم بها إلماً قليلاً ليس فيه كبير غناء ، فاضطر الى تعلمها فيما تعلم وقد ناهز الأربعين من عمره .

طابع فلسفته

عرّف الفارابي الفلسفة بأنها « العلم بالموجودات بما هي موجودة » اي العلم بالوجود المطلق الذي لها دون ان يقيد زمان او مكان . ثم قال : وهذا « الحد الصحيح مطابق لصناعة الفلسفة » وذلك يتبين من استقراء جزئيات هذه الصناعة وذلك ان موضوعات العلوم وموادها لا تخلو من ان تكون : اما إلهية واما طبيعية واما منطقية واما رياضية او سياسية . وصناعة الفلسفة هي المستنبطة لهذه والمخرجة لها ، حق انه لا يوجد شيء من موجودات العالم إلا والفلسفة فيه مدخل وعليه غرض ومنه علم بمقدار الطاقة الأنسية ^(١) .

موضوع الفلسفة إذن إنما هو موضوعات جميع العلوم ، او هو كل المشاكل الكونية . أما غايتها فهي الحق . ولما كان الحق لا يتمدد فقد وجب ان تكون البحوث متجهة نحوه وحده لا خلاف بينها في ذلك ،

١ - ابو نصر الفارابي : كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين ، تحقيق الدكتور البير نصري فادر بيروت سنة ١٩٦٠ ص ٨٠ .

وبالتالي فقد وجب ان تتلاقى جميع الآراء الصحيحة عند نقطة واحدة تتحقق عندها الوحدة الفلسفية التامة . وهذا هو الذي حل الفارابي على الجمع بين افلاطون وأرسطو والتدليل على ان ما بينها من خلاف إنما هو خلاف في الظاهر فقط . وقد ذهب في سبيل هذه الغاية الى حد الشطط احياناً ، فتراه يتكلف الأدلة ويفتعل البراهين ويحمل العبارات من التأويل ما لا تطيقه ، كل ذلك ليثبت وحدة الفلسفة تمهيداً للتوفيق بينها وبين الدين وإثبات وحدة الحقيقة . ومن هنا طابع فلسفة الفارابي الذي استطاع به ان يطبع الفلسفة الاسلامية كلها . فما من فكرة في الفلسفة الاسلامية إلا وأنت واجد جذورها في فلسفة الفارابي وما من مقالة فيها إلا ولها أصل في مقالاته .

ان طابع فلسفة الفارابي - الذي هو في نفس الوقت طابع الفلسفة الاسلامية كلها كما قلنا - هو طابع التوفيق بين الفلسفة والدين . وما جمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون وأرسطو إلا للتوفيق بين الفلسفة والدين . فالفلسفة وقد اصبحت واحدة لا نشوز فيها ولا اختلاف في معانيها باختلاف الاشخاص ، إنما هي والدين شيء واحد ، اذا فهم الدين في كليته وروحه لا في جزئياته وحروفه . ففكرة التوفيق هذه كانت تهيمن عليه حتى استغرقت كل أجزاء فلسفته او كادت . فهو لم يعالجها في كتاب مستقل كما فعل في (الجمع بين الحكيمين) او كما فعل ابن رشد في (فصل المقال) من بعده بزمان طويل ، ولكنه جعلها وكده في كل نظرية عرّض لها وكل موضوع طرّقه . فنظريته في الواجب والممكن ، وتحويله فكرة الله من علة غائية الى علة فاعلة ، وقوله بالفيز ورايه في العقل الفعال ، ومديقته الفاضلة ونظريته في النبوة والوحي ... كل اولئك وكثير غيره إنما قصد به الفارابي الى التقريب بين إله ارسطو وإله القرآن والتوفيق بين الفلسفة والدين . والحق ان المرء ليدعش من الجهود التي بذلها هذا الرجل لإزالة ما وقع من خلاف بين العقل والنقل والفلسفة والدين وإثبات ان احدهما

لا يناقض الآخر ، وأن العقيدة اذا استنارت بضوء الحكمة تمكنت من النفس وتوطدت دعائها امام الحُصوم ، وان الدين اذا تأخى مع الفلسفة اصبح فلسفياً كما تصبح الفلسفة دينية . فالدين حق والفلسفة حق ، والحق لا يضاد الحق بل يؤيده ويشهد له .

ولئن كان بينها فروق واختلافات ، فإنما هي في الظواهر والقشور لا في الجوهر والحقيقة . ولإزالة الفروق بينها يجب ان نعود الى التأويل الفلسفي وأن نطلب الحقيقة المجردة الواحدة من وراء الرموز والاستعارات المختلفة . فالدين والفلسفة إنما يصدران عن أصل واحد ومصدر واحد هو العقل الفعال ، ومن ثم فلا فرق جوهرياً بينها ولا خلاف بين الحكماء والأنبياء ، بين أرسطو ومحمد ، بين الحكمة والشرعة . وإن شئنا قلنا ان الفلسفة والدين إنما يعبران عن حقيقة واحدة من وجهين مختلفين وبلغتين متباينتين لاختلاف المخاطبين في كل منها . فلهذا الدين لغة حسية تصويرية ، ولغة الفلسفة لغة برهانية تجريدية ، وبينما تتجه الفلسفة الى الخاصة وطبقة أهل النظر ، يتجه الدين الى العامة والجمهور ويخاطبهم على حسب عقولهم . اما ان يقال ان الفارابي وسائر الفلاسفة الاسلاميين من بعده لم يتجسروا في محاربة التوفيق بين الفلسفة والدين لأن إله أرسطو قد بقي غير مقبول في الاسلام ، مع ما نال نظرية أرسطو من تعديل يرجع الى أفلاطون ومدرسة الاسكندرية ،^(١) فهذا في نظرنا كلام هراء ، لأن معيار النجاح لفكرة من الأفكار لا يكون بقبول الناس جميعاً لها . ان إله أرسطو لم يُقبل حتى من اليونان انفسهم فكيف يُطلب من المسلمين جميعاً قبوله ؟ واذا أردنا ان نسير وفق هذا المنطق الأعوج فليس هناك من فلسفة او عقيدة ناجحة بمعنى انها استطاعت ان تجتذب الناس جميعاً اليها ، وإلا لكان هناك فلسفة واحدة او عقيدة واحدة في العالم أجمع ، و - بالتالي - لانعدم الخلق

١ - محمد يوسف موسى : بين الدين والفلسفة ، القاهرة ١٩٥٩ ، ص ٦٢ .

والإبداع ، وعلى الفكر السلام . فحسب الفكرة ان يؤمن بها بعض النخبة
لتتخذ طريقها بعد ذلك الى العقول والقلوب .



لقد وضع الفارابي بعملية التوفيق هذه حجر الاساس للفلسفة الاسلامية
كلها وطبعها بطابعه . وهذا التوفيق دليل ساطع على أن فلسفة الفارابي
خاصة والفلسفة الاسلامية عامة ليست كما يزعم البعض مجرد تقليد لفلسفة
ارسطو ، بل لقد تسربت اليها عناصر غير ارسططاليسية كثيرة لو نُزعت
منها لفقدت طبيعتها وما به قوامها .

وهذا الميل الى التوفيق بين الدين والفلسفة ليس بدءاً في تاريخ الفلسفة
وإنما هو يرجع الى ما قبل الفارابي بزمان طويل . وقد اشتدت وطأته عند
الاسكندرانيين كما رأينا . ولئن كان الفارابي استمراراً لهذا الاتجاه فإنا هو
استمرار لضرورات وعوامل اجتماعية وثقافية وحضارية كانت قائمة قبله
أكثر مما هو استمرار لأشخاص سبقوه : بمعنى ان فلسفة الفارابي والمحاولات
التي قام بها للتوفيق بين الفلسفة والدين ليست تردداً لأقوال قيلت قبله
بمقدار ما هي امتداد لاتجاه في طراز معين من التفكير كان سابقاً عليه .
وهذا الاتجاه يمكن ان يأخذ تعبيرات متعددة تختلف باختلاف الاشخاص
دون ان تكون اقوال احدهم تردداً لأقوال الآخر . فإذا كانت جميع
الاقوال تتحرك ضمن اتجاه معين وفي اطار معين إلا ان ذلك لا يمنع ان
تظل هناك فروق كبيرة قائمة بينها .

فالفرة التي جاء فيها الفارابي والتي ستمتد حتى اواخر العصور الوسطى
إنما هي استمرار لعصور سابقة نخب ان نطلق عليها (عصور العبقرية
الدينية) . فالدين كان هو المطلب الاول والأخير طوال هذه الفرة ، وما
ظهر الانبياء - او من يُسمون كذلك - إلا في هذه الفرة . لذلك كان
الصراع على أشده فيها بين عباقرة العقل وعباقرة النقل . ولما كانت
الظروف متشابهة عند جميعهم كانت الدوافع الى التوفيق متشابهة ايضاً

وبالتالي كانت الحلول متشابهة . وقد نستبين نحن اليوم بهذه المحاولات
وننتقص من شأنها لا شيء إلا لبعد الشقة بيننا وبين اصحابها ولأن لنا
هوماً ومشاكل تختلف كل الاختلاف عنها في عصور العبقريات الدينية .
ان الحلول التي قدمها الفارابي لمشكلة العلاقة بين الدين والفلسفة قد
لا تخلو من الشبه بتلك التي قدمها فيلون مثلاً ، إذ هي وليدة ظروف
وعوامل متشابهة . لكن هذا الشبه إنما ينحصر في الكليات والعموميات
لا في جزئيات الحلول وتفاصيلها . فالهم هنا إنما هي الجزئيات والتفاصيل
لا الكليات . فالرجل العادي لا يختلف عن العبقري في الكليات : إذ كلاهما
حيوان ناطق ، وكلاهما مركب من لحم ودم وعظم ، وكلاهما له غدد
وأعصاب ودماغ ، ولكن تركيب كل منهما يختلف عن الآخر في جزئيات
تصل في دقتها الى حد ان العلماء يقفون حيارى في امرها . فالجزئيات
اذن ليست قليلة الشأن في تقويمنا للأشخاص . فاذا كان الفارابي يشابه
فيلون مثلاً في بعض كليات الحلول فانه يختلف عنه في اكثر الجزئيات .
بحيث انه اذا كانا يعبران عن حقيقة واحدة ، فان تعبير الفارابي أشد
عمقاً وأبعد غوراً وأكثر اصالة .

احصاء العلوم

للفارابي كتاب في احصاء العلوم والتعريف بأغراضها وبيان فضلها
ونفعها لا نحسب ان احداً سبقه اليه او ذهب مذهبه فيه ، حتى ان
بعض المستشرقين يرون انه بالموسوعة اشبه . والكتاب صغير في حجمه
كبير في فائدته عظيم في دلالاته ومعناه . وقد قسم الفارابي فيه العلوم
ثمانية اقسام ، فكان بذلك اول من وضع نواة لتصنيف العلوم بين المسلمين
في عصره . وهذه العلوم هي :

أ - علم اللسان ، ويبحث في الألفاظ من حيث دلالتها وفي قوانين
تلك الألفاظ .

ب - علم المنطق ، ويبحث في المقولات والمباراة والقياس والبرهان

والجدل والحكمة الموهبة والخطابة والشعر .

ج - علم التعاليم ^(١١) ، ويقسم الى سبعة اجزاء عظمى هي : علم المدد وعلم الهندسة ، وعلم المناظر (البصريات) ، وعلم النجوم بقسميه (احكام النجوم أي التنجيم ، وعلم النجوم التعليمي أي علم الفلك) ، وعلم الموسيقى وعلم الأتقال ، وعلم الحيل (الميكانيك) بفروعه التي منها الحيل العددية كالجبر ، والحيل الهندسية كصناعة البناء ، والحيل المناظرية كصناعة المرايا وخصائصها الخ .

د - العلم الطبيعي ، وينظر في الاجسام الطسعية البسيطة والمركبة من الاسطوانات وأعراضها وكونها وفسادها ، وما تشترك فيه كلها ، كما يتناول في الأجسام الصناعية والأجسام المعدنية والنبات والحيوان والنفس (او قوى النفس) .

هـ - العلم الإلهي ، وينقسم الى ثلاثة اجزاء :
احدها 'يفحص فيه عن الموجودات والأشياء التي تعرض لها بما هي موجودات .

والثاني 'يفحص فيه عن مبادئ البراهين في العلوم النظرية الجزئية .
والجزء الثالث 'يفحص فيه عن الموجودات التي ليست بأجسام ولا في اجسام .

و - العلم المدني ^(١٢) ويفحص عن اصناف الافعال والسنن الإرادية ، وعن الملكات والأخلاق والسجايا والشم التي عنها إنما تكون تلك الأفعال ، وعن الغايات التي لأجلها إنما 'تفعل ، وكيف ينبغي ان تكون موجودة في الانسان ، ويميز بين الغايات التي لأجلها إنما 'تفعل الأفعال وتستعمل السنن .
وهذا العلم جزآن :

١ - التعاليم ترجمة كلمة (مانياتييك) نسبة الى (ماني) في اليرفانية ومعناها التطمح اصلاً .

٢ - أي علم الأخلاق وعلم سياسة المدينة معاً .

جزء يشتمل على تعريف السعادة وتمييز ما بين الحقيقي منها والمظنون به ، وعلى احصاء الأفعال والشم الإرادية الكلية .
 وجزء يشتمل على وجه ترتيب الشم والسير والأفعال الفاضلة في المدن والأمم .
 ز - علم الفقه ، وهو صناعة بها يقتدر الانسان على ان يستنبط تقدير شيء مما لم يصرح به واضع الشريعة بقياسه على الأشياء التي صرح فيها بالتحديد والتقدير وأن يتحرى تسحيح ذلك حسب غرض واضع الشريعة .
 وهو جزءان : جزء في الإرادة وجزء في الأفعال .
 ح - علم الكلام ، وهو ملكة يقتدر بها الانسان على نصرته الآراء والأفعال المحدودة التي صرح بها واضع الملة وتزيف كل ما خالفها بالأقويل .
 وهو جزءان : جزء في الآراء وجزء في الأفعال .



هذا هو إحصاء العلوم عند الفارابي ، وهو يختلف عن إحصاء ارسطو :
 فأولاً ان العلوم عند ارسطو تسعة بينما هي عند الفارابي ثمانية . ثم ان ارسطو لم يذكر علم المنطق وعلم اللسان في احصائه مع انه هو واضع علم المنطق . وقد حار المؤرخون في تفسير هذه الظاهرة الغريبة عنده واختلفوا في تفسيرها . وأشهر ما قيل في هذا الباب ان المنطق ليس علماً قائماً بذاته وإنما هو اداة او آلة للعلوم . وأما الفارابي فإنه يعد المنطق علماً كسائر العلوم له اصوله ومبادئه وتعاليمه ، فكأنه يقول ان جميع العلوم بعضها أدوات لبعض وليس هناك علم قائم بذاته . وفضلاً عن ذلك ان احصاء ارسطو يقوم على اساس تقسيم العلوم الى نظرية وعملية وشعرية ، وبذلك فهو يبدأ من الأصعب الى الأقل صعوبة . أما الفارابي فإنه يتجاهل الأساس الذي يقوم عليه تقسيم العلوم عند ارسطو ويتدرج فيها من السهل الى الأقل سهولة ومن البسيط الى المعقد . وأخيراً يضيف الفارابي الى اصناف العلوم علمين اسلاميين جديدين لم يعرفهما ارسطو وكانت لهما أهمية كبيرة في عصر الفارابي واتجاه تفكيره وتكوين معتقداته وهما علم الفقه وعلم

الكلام . وإذن فإن الخلاف بين الفارابي وأرسطو في هذا الباب ليس خلافاً سطحياً وإنما هو خلاف في وجهة النظر والمنهج والغاية ، وأنه خلاف لو تعلمون عظيم !



ونحن في عرضنا لفلسفة الفارابي لن يمكننا بالطبع ان نتكلم على هذه الاقسام جميعاً بل وسنجزئ بـ بعضها . فضلاً عن ان هناك مسائل في فلسفته لم ترد في احصائه وإنما هي تستخلص استخلاصاً من أقواله المتفرقة هنا وهناك وذلك كنظرية المعرفة مثلاً . لذا فإننا في عرضنا لفلسفته سنسير بحسب التقسيم التالي ، فهو في رأينا اقدر على الاحاطة بمجماع فلسفته ومنحى تفكيره :

(١) نظرية المعرفة (٢) المنطق (٣) وحدة الفلسفة والفلسفة (٤) الواجب والممكن (٥) الفيض (٦) الطبيعة (٧) النفس (٨) النبوة (٩) التصوف (١٠) الاخلاق (١١) السياسة والاجتماع .

١ - نظرية المعرفة

لم يعالج الفارابي نظرية المعرفة معالجة مستقلة على حدة ولكننا نجد عناصرها متفرقة منثورة هنا وهناك في ثنايا كُتب المختلفة لاسيما عندما يكون يصدد الكلام على النفس وقوى النفس .

يؤكد الفارابي في نظرية المعرفة على أهمية الحس . « فالمعارف إنما تحصل في النفس بطريق الحس » ^(١) . ويستشهد بقول أرسطو في كتاب (البرهان) « ان من فقد حساً ما فقد فقد علماً ما » ^(٢) . « وادراك الحواس إنما يكون للجزئيات ، وعن الجزئيات تحصل الكلّيات ، والكلّيات هي التجارب على الحقيقة » ^(٣) . وأهم هذه التجارب اوائل المعارف ومبادئ البرهان ^(٤) . وليس العقل شيئاً غير التجارب ، وكلما كانت هذه التجارب اكثر كانت النفس أتم عقلاً ^(٥) .

١ - كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين ص ٩٩ .

٢ - المصدر السابق ص ٩٨ . ٣ - المصدر السابق ص ٩٩ .

والاشياء المادية إنما تُعرف بأن تتحول الى معقولات فتحصل في العقل صورة مفردة غير ملابسة للمادة ومجردة عن جميع ما هي ملابسة له . ولا تحصل المعرفة في الانسان بمجرد مباشرة الحس للمحسوسات بل بعد تدخل قوى نفسية متعددة يمكن تلخيصها في هذا النص الذي ننقله عن الفارابي :

« وقد يُظن ان العقل تحصل فيه صورة الاشياء عند مباشرة الحس للمحسوسات بلا توسط ، وليس الامر كذلك ، بل بينها وسائط ، وهو ان الحس يباشر المحسوسات فتحصل صورها فيه ، ويؤديها الى الحس المشترك حتى تحصل فيه ، فيؤدي الحس المشترك تلك [الصور] الى التخيل والتخيل الى قوة التمييز ليعمل التمييز فيها تهذيباً وتنقيحاً ويؤديها منقحة الى العقل » (١) .

وهكذا فالمعرفة إنما تكون بأن تقع الحواس على المحسوسات فتتزعج صورها ثم تتماقب عليها قوى النفس المختلفة واحدة بعد اخرى لتقوم بتنقيتها من الشوائب وتصفيتها من علائقها الحسية وعوارضها المشخصة حتى تبلغ بها مرتبة التجريد الخالص .

والعقل هو « هيئة ما في مادة معدة لأن تقبل رسوم المعقولات » (٢) هذا العقل هو العقل الهولاني او عقل بالقوة ، فاذا ما أدرك صور الأجسام في الخارج صار عقلاً بالفعل . اي ان حصول المعرفة الحسية في الانسان مشروط بانتقال العقل من حال القوة الى حال الفعل . وهذا الانتقال لا يكون بفعل الانسان ذاته بل بتأثير عقل آخر هو دائماً بالفعل ، وهو أعلى من العقل الانساني . وهذا هو العقل الفعال ، عقل فلك القمر . فهو ذات ما جوهره عقل ما بالفعل ومفارق للمادة . فان ذلك العقل يعطي العقل الهولاني - الذي هو بالقوة عقل - شيئاً ما بمنزلة الضوء الذي

١ - رسالة في جواب مسائل مُسَلَّ عنها ، ص ٢٧ .

٢ - كتاب آراء اهل المدينة الفاضلة ص ٨٢ .

تعطيه الشمس البصر ، لأن منزلته من العقل الهولاني منزلة الشمس من البصر ... فان الشمس تعطي البصر ضوءاً ، يضاه به ، وتعطي الألوان ضوءاً تضاء بها ، فيصير البصر ، بالضوء الذي استفاده من الشمس ، مبصراً بالفعل وبصيراً بالفعل ، وتصير الألوان بذلك الضوء مبصرة مرئية بالفعل بعد ان كانت مبصرة مرئية بالقوة . كذلك هذا العقل [الفعّال] الذي بالفعل يفيد العقل الهولاني شيئاً مما يرسمه فيه ؛ فنزلة ذلك الشيء من العقل الهولاني منزلة الضوء من البصر ... وبه نصير الاشياء التي كانت معقولة بالقوة معقولة بالفعل ، وبه هو ايضاً يصير عقلاً بالفعل بعد ان كان عقلاً بالقوة . وفعل هذا العقل المخارق في العقل الهولاني شبيه فعل الشمس في البصر . فلذلك 'سمي العقل الفعّال ... واذا حصل في القوة الناطقة في العقل الفعّال ذلك الشيء الذي منزلته منها منزلة الضوء من البصر ، حصلت المحسوسات حينئذ عن التي هي محفوظة في القوة المتخيلة معقولات في القوة الناطقة ، وتلك هي المعقولات الاولى التي هي مشتركة لجميع الناس : مثل ان الكل أعظم من الجزء ، وان المقادير المساوية للشيء الواحد متساوية وه المعقولات الاولى المشتركة ثلاثة اصناف : صنف اوائل للهندسة العلمية ، وصنف اوائل يوقف بها على الجميل والقيبح مما شأنه ان يعمل الانسان ، وصنف اوائل 'يستعمل في ان 'يعلم بها احوال الموجودات التي ليس شأنها ان يفعلها الانسان ومبادئها ومراتبها ، مثل السموات والسبب الاول وسائر المبادئ ، الآخر ، وما شأنها أن تحدث عن تلك المبادئ ، (١) . وهكذا فباتصال العقل الانساني بالعقل الفعّال يتحول الادراك الحسي الى ادراك عقلي ويحصل المعنى الكلي في النفس بعد ان كان في العقل الفعّال . فالمعنى الكلي اذن يستخرجه العقل من الجزئيات بطريق التجريد كما يفرض عليه من العقل الفعّال . فللكلي اذن ثلاثة انواع من الوجود : (أ) وجود قائم بالجزئي ، (ب) وجود لاحق يحصل بعده بطريق التجريد ،

(ج) ووجود خاص مستقل بذاته متقدم على وجود الجزئيات ^(١) والعقل الانساني انما يتلقاه من العقل الفعال ، وهذا يتلقاه من العقل الذي فوقه ، وهذا يتلقاه بدوره من العقل الذي فوقه ، حتى نصل الى العقل الإلهي مصدر كل معقول ومدرك .

ومعنى هذا انه الى جانب المعرفة الحسية والمعرفة العقلية هناك أيضاً المعرفة الانشراقية ، ومؤداها ان الحقائق تتجلى من العقل الفعال واهب الصور ولا تحصل إلا بفيض من العقل الفعال . إنها اشراقات تنزل من هذا العقل على مَنْ استطاع ان يكف على حياة التأمل والنظر وينحدر من قيود المادة ، فتصبح نفسه غير محتاجة في قوامها الى مادة وترتفع الى مرتبة الكائنات العلوية « البريئة من الاجسام ، ويتحقق لها الاتصال بنور الانوار وتم لها السعادة بإدراكها ما وراء الطبيعة . ان هذه المعرفة ضربٌ من الوحي . انها وحي الفلاسفة كما هي وحي الانبياء .

وهكذا فالمعرفة عند الفارابي نوع من التصوف والملاحظة تختلف حظوظ الناس منها باختلاف مراتبهم وتتفاوت اقدارهم فيها بتفاوت قدرتهم على الاتصال بالعقل الفعال والاستغراق فيه . وقد تأثر الفارابي في هذه النظرية بدون شك بأفلاطون والأفلاطونية المهدنة والتيارات الصوفية في عصره كما تأثر فيها أيضاً بنظرية الوحي في الاسلام .

٢ - المنطق

للفارابي اهتمام عظيم بالمنطق . فله فيه تصانيف ورسائل وشروح ضاع اكثرها فلم يصل الينا منها سوى شرح كتاب « العبارة » لأرسطو وفصول مبثوثة هنا وهناك في (احصاء العلوم) و (عيون المسائل) و (تحصيل السعادة) وسواها .

وبما لا شك فيه ان الفارابي قد فهم منطق أرسطو فهماً دقيقاً ، حتى لقد برز في ذلك جميع أهل الاسلام وأربى عليهم بالتحقيق فيه ، فشرح

١ - انظر الموسوعة الفلسفية المختصرة ص ٢٠٨ - ٢١٠ .

غامضه وكشف اسراره ، وقرب متناوله ، حتى ليقول الكثيرون ان ذلك كان هو السبب في تلقيبه بالعلم الثاني ، إذ أن أرسطو هو المعلم الأول .
ويحدد الفارابي النفاية من المنطق فيقول في (احصاء العلوم) انه صناعة « تعطي بالجملة القوانين التي شأنها ان تقوم العقل وتسد الانسان نحو طريق الصواب » ونحو الحق في كل ما يمكن ان يغلط فيه من المقولات والقوانين التي تحفظه وتحوطه من الخطأ والزلل والغلط في المقولات ، والقوانين التي يتحتم بها في المقولات ما ليس يؤمن ان يكون قد غلط فيه غلط ، ^(١) .

ولا يفوت الفارابي ان يعقد مقارنة بين المنطق والنحو فيقول « ان نسبة صناعة المنطق الى العقل والمقولات كنسبة صناعة النحو الى اللسان والالفاظ . فكل ما يعطيناه علم النحو من القوانين في الالفاظ فإن علم المنطق يعطينا نظائرها في المقولات » ^(٢) وكما انه لا يستقيم الكلام الفصيح الا باتباع قواعد النحو ، فكذلك لا يستقيم التفكير السديد الا باتباع قواعد المنطق والسير على منهاجه .

فالمنطق يفيد من حيث انه يساعدنا على التماس الحق عند انفسنا وعند غيرنا وعلى الدفاع عن افكارنا ، وإلا فإننا ان جهلناه « لم نقف من حيث نتيقن على صواب من أصاب منهم كيف أصاب » ومن أي جهة أصاب ، وكيف صارت حجته نوجب صحة رأيه ، ولا على غلط من غلط منهم او غلط كيف ومن أي جهة غلط او غلط ، وكيف صارت حجته لا نوجب صحة رأيه ؛ فيعرض لنا عند ذلك .. إما ان نحسن الظن بجميعهم ، وإما ان نتهم جميعهم ، وإما ان نشرع في ان نغيز بينهم ، فيكون كل ذلك منا بلا تثبت ومن حيث لا نتيقن .. [فالمنطق] ضروري لمن احب ان لا يقتصر في اعتقاداته وآرائه على الظنون ، ^(٣) .

١ - احصاء العلوم ، تحقيق الدكتور عثمان أمين . طبعة ثانية ، القاهرة سنة ١٩٤٩ ص ٥٣

٢ - المصدر السابق ص ٥٤ .

٣ - المصدر السابق ص ٥٦ - ٥٨ .

ولما كانت احكام المنطق إنما تشرح بالألفاظ ، وكان الخطأ في الفهم كثيراً ما ينجم عن خلاف في تحديد معاني الألفاظ ، وإزاء هذا الارتباط الوثيق بين اللغة والفكر ، كان لا بد من العلم بمعاني الألفاظ علماً دقيقاً ثابتاً في كل تفكير منطقي سديد او حكم صائب . وإذن فموضوعات المنطق في نظر الفارابي إنما هي « المقولات من حيث تدل عليها الألفاظ » والألفاظ من حيث هي دالة على المقولات ،^(١) . وبهذه المقولات نصصح الرأي عند انفسنا وعند غيرنا . ولا يمكن ان نصصح أي رأي اتفق بأي مقولات اتفقت ، بل نضطر الى قوانين تحوطنا في المقولات وفي العبارة عنها ، وتحرسنا من القلط فيها ، والمنطق هو الذي يعطينا هذه القوانين . ولكن اذا كان المنطق يشبه النحو بما يعطي من قوانين الألفاظ من حيث هي الفاظ لا من حيث دلالاتها على المعاني ، فإنه يفارقه في ان علم النحو إنما يعطي قوانين تخص الفاظ امة ما ويضع قواعد لكل لغة على حدة ، على حين ان علم المنطق إنما يعطي قوانين لا تخص الفاظ امة ما بل تعم الفاظ جميع الأمم . فهو يعني بالألفاظ لا من حيث هي الفاظ ، بل من حيث هي قوالب للمعاني ، ويخاطب العقل الانساني بأسره في كل زمان ومكان وفي كل لغة من اللغات . فالنحو خاص والمنطق عام .

وينقسم المنطق قسمين هامين : تصور وتصديق . وقد شرح الفارابي هذين القسمين في كثير من كتبه وخاصة في (عيون المسائل) .

فأما التصور فيشتمل على مسائل المعاني والحدود ، وأما التصديق فيتناول البحث في القضايا وأنواعها وأشكالها والقياس والبرهان . فلنبحث كلا منهما على حدة بفروعه ومسائله .

أولاً : التصور

والتصور هو أبسط ما يرتسم في الذهن ، أي هو صورة الجزئي التي تتمثل لنا مفردة من غير ان نحكم عليها بنفي او إثبات . وكل تصور فلإنما

يحتاج الى تصور آخر يتقدمه . إلا ان هذه القاعدة لا تنطبق على جميع المعاني ، فإن هناك معاني اولية « مركوزة في النفس » بالفطرة بيّنة بذاتها يقينية الى اقصى درجات اليقين ، بحيث لا يمكن ان يعتمد تصورهما على تصور آخر سابق عليه ، وذلك كعنى الوجوب والإمكان والاستعالة والأوليات الظاهرة التي تحصل « للانسان من حيث لا يشعر ولا يدري كيف ومن أين وصلت » كما يقول في كتابه (تحصيل السعادة) بـ « بل يجد المرء نفسه وكأنها فطرت على معرفتها واليقين بها » كقولنا : « إن الكل اعظم من الجزء » و « ان طرفي النقيص يكون احدهما صدقاً والاخر كذباً » . وهذا النوع من المعاني الفطرية التي يسميها الفارابي (الأوائل المتعارفة) و (اوائل المعارف) و (مبادئ البرهان) ويسميها غيره بالضروريات والأوليات لا يمكن ان يغلط فيها العقل بل يشعر انه كان عالماً بقضاياها على الدوام . فهي يقينية بيّنة بنفسها لا يمكن إقامة البرهان عليها او استنباطها من غيرها ، كما لا يمكن الاستغناء عنها لأنها الأساس في كل تصوّر وتصديق ، ولولاها لكان من المستحيل البرهنة على أي شيء .

ويدخل في باب التصوّر ايضاً مبحث الحدود . والحد هو قول دال على ماهية الشيء كقولنا : الانسان حيوان ناطق .

ثانياً : التصديق

واما التصديق فهو اثبات امر لآخر ايجاباً وسلباً . ويكون بتركيب القضايا وتأليف الأقيسة وإقامة البراهين .

والقضية هي العبارة أو الجملة التي اذا سمعناها قلنا لصاحبها انه صادق أو كاذب . وعناصرها هي الموضوع والمحمول والرابطة :

موضوع	رابطة	محمول
العلم	(يكون) ^(١)	مفيد

١ - لا نظير (الرابطة) في اللغة العربية . وقد يعبر عنها بالضمير المنفصل (هو ، هما ، هم)

اما في اللغات الاورورية - عدا الروسية - فيعبر عنها بفعل الـ *verbe être* الكون .

والقياس قول مؤلف من قضيتين (تبيان مقدمتين صغرى وكبرى)
إذا سلمنا بها لزم عنها لذاتها قضية تسمى النتيجة :
كل انسان فان (مقدمة كبرى)
سقراط انسان (مقدمة صغرى)
سقراط فان (نتيجة)

والبرهان هو عملية عقلية يُتوصل بها من المعلوم إلى المجهول . فهو قياس مؤلف من مقدمات واجب قبولها . اي ان غايته اثبات بعض الاحكام بواسطة احكام أخرى للحصول على معرفة عقلية جديدة ثابتة والوصول إلى قوانين علم اضطراري يمكن تطبيقه في جميع المعارف . والفلسفة يجب ان تكون هذا العلم . فالفلسفة كما يصفها الفارابي هي التي تستنبط جميع المعارف والعلوم حتى أنه لا يوجد شيء من موجودات العالم إلا والفلسفة فيه مدخل على حد قوله ^(١) . هذا وليس البرهان مجرد آلة للفلسفة وإنما هو أيضاً جزء من اجزائها . اذ يجب على البرهان ان يوصل بنفسه إلى الحقيقة ويحدث العلم ، لا ان يكون اداته فحسب .

ومبحث البرهان هو عند الفارابي المنطق على الحقيقة ، وما سوى ذلك من بحوث في المنطق من حدود وقضايا وأقضية ليس إلا مقدمات وتوطئة لهذا البرهان ، كما ان الاجزاء التي تتلوه ليست إلا تطبيقاً له وتحريزاً مما يُخشى ان يُفلس فيه . وأهم مقاصد البرهان الوصول الى قوانين علم اضطراري يمكن تطبيقه في جميع المعارف كما تقدم . وقانون التناقض هو أعلى القوانين عند الفارابي ، اذ به يظهر للعقل صدق القضية وضرورتها مع كذب نقيضها او استحالتها في وقت واحد .

هذا هو بلايخاز منطق الفارابي وهو نفسه منطق ارسطو أيضاً . فليس فيه جدة ولا ابتكار ، وإنما فيه شرح وتكرار . لقد فهم الفارابي منطق ارسطو ورتبه وأوضعه والتزمه في تفكيره وعرض اكثر آرائه حتى 'عد'

امير المنطق ، ومع ذلك فهو لم يخرج عن دائرة استاذة . وليس في ذلك ما يعيب الفارابي او يُضيره . فأرسطو لم يترك زيادة لمستزيد في علم المنطق من شأنها ان تلي اكثر منه حاجات العقل وضرورات التفكير قبل عصر النهضة في اوروبا . فلقد اوفى على الغاية في تلبية هذه الحاجات بحيث ان الانسانية كلها - في الشرق وفي الغرب - ظلت تمجّر منطق ارسطو حتى عصر النهضة وتعيش عليه وتتغذى به دون أن تضيف اليه جديداً ، هذا باستثناء لحاحات خاطفة راودت بعض الازدهان - كما سنرى عند ابن سينا - غايتها اصلاح منطق ارسطو ، غير انها كانت صرخة في واد ، لأنها كانت سابقة لأوانها فضلاً عن ان العقول كانت مشبعة بمنطق ارسطو الذي كان يُنسب الى العصمة . فالمسألة اذن مسألة زمان ومكان لا مسألة إجداب في العقل وإمحال .

٣ - وحدة الفلسفة والفلاسفة

لقد كان الفارابي شديد الإعجاب بالفلسفة اليونانية عامة وبأفلاطون وأرسطو خاصة ، فهو يرى ان الفلسفة القسدية واحدة ، او على الأقل لا تناقض بين قطبيها ، فيها « المبدعان للفلسفة ، المنشئان لأوائلها وأصولها ، التمهين لأواخرها وفروعها ، وعليهما المعول في قليلها وكثيرها ، وإليهما المرجع في يسيرها وخطيرها . وما يصدر عنها في كل فن إنما هو الأصل المتمد عليه لحنوّه من الشوائب والكدر . بذلك نطقن الألسن وشهدت العقول ، إن لم يكن من الكافة فمن الأكثرين من ذوي الألباب الناصعة والعقول الصافية »^(١) . ونحن نجد الألسنة المختلفة متفقة بتقديم هذين الحكيمين ، وفي التفلسف بها تُضرب الأمثال ، وإليهما يُساق الاعتبار ، وعندهما يتناهى الوصف بالحكم العميقة والمعلوم اللطيفة ، والاستنباطات المعجبة ، والفصوص في المعاني الدقيقة المؤدية في كل شيء الى المحض والحقيقة^(٢) .

١ - الجمع بين رأيي الحكيمين ، ص ٨٠ .

٢ - المصدر السابق ص ٨٢ .

هذا هو رأي الفارابي في الحكميين افلاطون الإلهي وأرسطوطاليس .
 فلا عجب بعد هذه الإشادة بها والتنويه بفضلها ألا يرى اختلافاً جوهرياً
 بينها . ان كبار الفلاسفة لا يختلفون في جوهر الرأي والفكرة ما دامت
 لهم غاية واحدة هي البحث عن الحقيقة الواحدة التي لا تتعدد . ومن
 أحق باسم الفيلسوف من افلاطون وأرسطو اللذين لا يمكن قيام اي خلاف
 بينها كيف لا وقد استقيا كلاهما من ينبوع الحكمة الصافية واستمدّا
 من منهاها العذب ، فلا يُعقل ان يصدر عن الماء الواحد آثار مختلفة .
 فالفارابي يؤمن بوحدة الفلاسفة واستحالة قيام اي خلاف بينهم . إذ ان
 الحقيقة واحدة ، وما نرى من خلاف بين الحكماء والفلاسفة فإنما هو خلاف
 في الظاهر فحسب ، وأما الباطن فواحد لا يعرفه إلا الحكماء والراسخون
 في العلم . ومن هنا فقد عمد الى التوفيق بين ما يبدو للحس الظاهر من
 اختلاف بين « الحكميين المقدمين المبرزين » فصنّف في ذلك عدة كتب
 ورسائل لم يصل إلينا منها سوى كتاب واحد معناه (كتاب الجمع بين
 رأيي الحكميين) : افلاطون الإلهي وأرسطوطاليس .

يقول الفارابي في مطلع هذا الكتاب :

« اما بعد ، فلاني لما رأيت اكثر أهل زماننا قد تحاضروا وتنازعوا في
 حدوث العالم وقدمه ، وادّعوا ان بين الحكميين المقدمين المبرزين اختلافاً
 في إثبات المبدع الاول وفي وجود الاسباب منه وفي أمر النفس والعقل ،
 وفي المجازاة على الافعال خيرها وشرها ، وفي كثير من الامور المدنية
 والخلقية والمنطقية ، [فقد] أردت في مقالي هذه ان أشرع في الجمع
 بين رأييهما والإبانة عما يدلّ عليه فعوى قوليهما ، ليظهر الاتفاق بين ما
 كانا يمتقدانه ويزول الشك والارتباك عن قلوب الناظرين في كتبهما ،
 وأبينّ مواضع الظنون ومداخل الشكوك في مقالاتهما ، لأن ذلك من أهم
 ما يقصد بيانه ، وأنفع ما يراد شرحه وإيضاحه » (١) .

وهكذا عين الفارابي جملة المسائل التي هي في نظر جمهور الباحثين موضع نزاع بين إمامي الحكمة وقطبيها العظيمين افلاطون وأرسطو . فعمد الى الجمع بين رأييهما متحدياً جميع من قالوا باختلافهما .

فبيّن أولاً حدّ الفلسفة وماهيتها ، وهي « العلم بالموجودات بما هي موجودة » ^(١) لينظر بعد ذلك في اسباب توم الخلاف بينهما ، فيحصرها في احدى ثلاث خلال :

فأما ان يكون هذا الحد المبين عن ماهية الفلسفة غير صحيح ؟
وأما ان يكون رأي الجميع او الاكثرين واعتقادهم في تغلف هذين الرجلين سخيفاً ومدخولاً ؟

وأما ان يكون في معرفة الظاهرين بأن بينهما خلافاً في هذه الاصول تقصير .
ثم ينتقل الفارابي بعد ذلك الى مناقشة هذه الحلال او الاحتمالات الثلاث ليرى أيها صحيح وأيها فاسد .

فأما من حيث حد الفلسفة في الاحتمال الاول فهو حد صحيح عند كليهما لأنه « يبين عن ذات المحدود ويدل على ماهيته » . فكلامهما يحدد الفلسفة بأنها « العلم بالموجودات بما هي موجودة » ، وكلامهما ينظر اليها هذه النظرة ، وإذن فلا خلاف بينهما هنا .

وأما الاحتمال الثاني ففاسد ، لأنه لا يمكن « ان يكون رأي الجميع او الاكثرين واعتقادهم في هذين انها المنظوران والإمامان المبرزان في هذه الصناعة » سخيفاً ومدخولاً ، فذلك بعيد عن قبول العقل إياه وإذعانه له ، إذ الموجود يشهد بضده . لأننا نعلم يقيناً انه ليس شيء من الحجج اقوى وأنفع وأحكم من شهادات المعارف المختلفة بالشيء الواحد واجتماع الآراء الكثيرة . إذ العقل عند الجميع حجة . ولما كان العقل الواحد قد يخطئ فقد احتيج الى اجتماع عقول كثيرة مختلفة « فيها » ^(٢) اجتمعت فلا حجة

١ - اي البحث في مجرد الوجود او الوجود من حيث هو ، اعني الوجود المطلق غير المقيد بأنه هذا الشيء او ذاك .

٢ - (مها) هنا بمعنى (كلها) .

اقوى ولا يقين أحكم من ذلك ، وهكذا ، فلا شيء اصح مما اعتقدته .
 [العقول المختلفة] وشهدت به واتفقت عليه . ونحن نجد الألسنة المختلفة
 متفقة بتقديم هذين الحكيمين ، وفي التلطف بها تفرّب الأمثال ،^(١) .
 ثبت لنا حق الآن ان أرسطو وأفلاطون فيلسوفان :
 أولاً - لأنها متفقان على تعريف واحد للفلسفة .

ثانياً - لاتفاق العقول المختلفة على تفلسف هذين الرجلين . فان الناس
 رغم اختلافهم في الرأي والدين والمذهب والعقيدة وغير ذلك فهم متفقون
 جميعاً على ان افلاطون وأرسطو حكيان مقدمان سارت بتفلسفها الركبان .
 بقي الاحتمال الثالث والاخير وهو تقصير الناس في فهم فلسفة هذين
 الحكيمين وظنهم بأن بينها خلافاً في الاصول . فيبحث الفارابي عن
 الاسباب الداعية الى هذا الظن ويتتبع ذلك بالجمع بين رأييها اذ ما من
 خطأ ' يرتكب أو ظن ينساق فيه صاحبه ' الا وله داع اليه وباعث عليه ،^(٢) .
 ومن هنا يبدأ الفارابي في تحري اسباب ما يسميه وهماً في عقول الناس
 لاقتلاع جذوره واستئصال شأفته ، وذلك بالتمحل والافتعال وتأويل
 كلام أرسطو حيناً وكلام افلاطون أحياناً ، وتحميل نصوصها ما لا تحتمل ،
 والتصرف بكلامها تقديماً وتأخيراً وتعليلاً ، أو بالاستناد إلى آراء منسوبة
 خطأ إلى هذا أو ذاك . وقد جعل ' وكده ' في كل ذلك ان يثبت ما وقر
 في نفسه من استحالة اختلاف الرجلين في جوهر الفلسفة ، كأنما الاختلاف
 هو الدامية الدهيا والمصيبة العظمى !

وهناك ثلاث عشرة مسألة جمع فيها الفارابي بين رأيي الحكيمين هي
 في رأي الناظرين في كتبها مواضع الظنون ومداخل الشكوك في مقالاتها .
 ولن يمكننا بالطبع ان نأتي على هذه المسائل جميعاً هنا وإنما سنجتزئ
 بخمس منها :

١ - كتاب الجمع بين الحكيمين ص ٨١ - ٨٢ .

٢ - للصدر السابق ص ٨٢ .

أ - زهد افلاطون في الدنيا وإقبال أرسطو عليها

فما سبق الى اوهام الناس اختلافها فيه ، زهد افلاطون في كثير من امور الدنيا ورفضه لها وإقبال أرسطو على الدنيا وملابسته لما كان بهجر استاذة ، فتزوج وأولد وتوزر^(١) للملك الاسكندر . وهذا يوم خلافها في امر الدارين . ويرد الفارابي على ذلك بأن لا خلاف في الحقيقة بين الرأيين والاعتقادين ، وإنما ينحصر الخلاف في المزاج والاستعداد . فلئن كان افلاطون قد زهد في سياسة الدنيا - وهي مسألة تنطق بمزاجه لا بنمط تفكيره - فإنه قد سبق أرسطو الى وضع قواعد السياسة وتهذيبها وحثاً على التعاون وأظهر الفساد العارض لأفعال من هجر العشرة المدنية . « غير انه لما رأى امر النفس وتقويمها اول ما يبتدىء به الانسان حتى اذا أحكم تعديلها وتقويمها ارتقى منها الى تقويم غيرها . ثم [لما] لم يجد في نفسه من القوة ما يمكنه الفراغ مما همه من امرها ، افنى ايامه في أم الواجبات عليه ، عازماً على انه متى فرغ من الأهم الاولى ، اقبل على الاقرب الادنى ،^(٢) . وأما أرسطو فقد جرى على مثل ما جرى عليه افلاطون في اقاريله ورسائله السياسية . ثم لما رجع الى امر نفسه خاصة ، احس منها بقوة ورحب ذراع وسعة صدر وتوسع اخلاق وكال امكنه معها تقويمها والتفرغ للتعاون ، والاستمتاع بكثير من الأسباب المدنية .

« فمن تأمل هذه الاحوال علم انه لم يكن بين الرأيين والاعتقادين خلاف ، وان التباين الواقع لهما فإن سببه نقص في القوى الطبيعية في أحدهما ، وزيادة فيها في الآخر ... إذ الأكثرون قد يعطون ما هو آثر وأصوب وأولى ، غير انهم لا يطبقونه ولا يقدرّون عليه ، وربما أطاقوا البعض وعجزوا عن البعض ،^(٣) .

١ - أي كان وزيراً له .

٢ - كتاب الجمع بين الحكيمين ص ٨٣ .

٣ - نفس المصدر ص ٨٤ .

ب - تلميح افلاطون وتصريح ارسطو

« ومن ذلك ايضاً تبين مذهبيها في تدوين العلوم وتأليف الكتب »^(١) .
فأفلاطون - متأثراً بأستاذه سقراط - كان يمتنع تدوين العلوم وإبداعها بطون الكتب دون الصدور . فلما خشي على نفسه الغفلة والنسيان وخاف ضياع العلم واندثار ما يستنبطه فيه ، فقد عمد الى تدوين علومه وحكته وحفظها في بطون الكتب ، لكنه اختار لها الرموز والألفاظ ضناً بها على غير أهلها فلا يطلع عليها إلا المستحقون لها المنوجبون للإحاطة بها .
« وأما أرسطوطاليس فكان مذهبه الإيضاح والتدوين والترتيب والتبليغ والكشف والبيان واستيفاء كل ما يجد اليه السبيل من ذلك » .

ويرد الفارابي على ما يرى من خلاف بين الحكيمين في هذه المسألة بأنه إنما هو خلاف ظاهري فقط فيؤكد ان كبير الفلاسفة وإن بدا أحياناً واضح البيان والترتيب والتبليغ ، إلا انه لا يخفى ما في مذهبه ايضاً من « وجوه الإغلاق والتعمية والتعقيد » مع ما يظهر من قصد البيان والابضاح »^(٢) . كأن يعتمد مثلاً اسقاط احدى المقدمات الضرورية في كثير من القياسات الطبيعية والإلهية والحلقية ، او ربطها بنتيجة قياس آخر . وبذلك يتفق مع استاذه من حيث الرغبة في قصر الحكمة على اصحابها . ويستشهد الفارابي على ذلك برسالة قال ان ارسطو بعث بها الى افلاطون يتحدث فيها عن التدوين والتأليف : « اني وإن دونت هذه العلوم والحكم المضمونة بها فقد رتبته ترتيباً لا يخلص اليها إلا أهلها ، وعبرت عنها بمبارات لا يحيط بها إلا بنوها »^(٣) .

وهكذا يظهر « ان الذي سبق الى الاوهام من التباين في المسلكين ، دعوى باطلة لا أساس لها من الصحة » .

١ - نفس المصدر ص ٨٤ .

٢ - نفس المصدر والصفحة .

٣ - نفس المصدر ص ٨٥ .

« ومن ذلك أيضاً امر اخلاق النفس ، وظنهم بأن رأي ارسطو مخالف لرأي افلاطون . وذلك ان ارسطو يصرح في كتاب (نيقوماخيا) ان الاخلاق كلها عادات تتغير ، وانه ليس شيء منها بالطبع ، وان الانسان يمكنه ان ينتقل من كل واحد منها الى غيره بالاعتقاد والتدربة . وأفلاطون يصرح في كتاب (السياسة) وفي كتاب (بوليطيا) خاصة بأن الطبع يغلب العادة ، وأن الكهول حينما 'طبعوا' على خلق ما ، يصر زوالهم عنه ^(١) فهذا اذن مما يوم الخلاف بينها .

وليس الامر كذلك ، فالخلاف هنا أيضاً في الظاهر لا في الحقيقة . وذلك ان ارسطو في كتابه المعروف بنيقوماخيا انما يتكلم على القوانين المدنية والحلقية . والكلام على القوانين يكون كلياً ومطلقاً ... ومن البين ان كل 'خلق' اذا نظر اليه مطلقاً علم انه ينتقل ويتغير ولو بمر ، وليس شيء من الاخلاق بمنعاً عن التغير والتنقل ^(٢) ...

« وأما افلاطون فانه ينظر في أنواع السياسات ، وأنها أتع وأبها أشد ضرراً . فينظر في أحوال قابلي السياسات وفاعليها ، وأبها أسهل قبولاً وأبها أعسر . وكل هذه انما هي جزئيات لا كليات . والخلق اذا 'نظر' اليه جزئياً وعلى حدة 'علم' انه يصر تغيره او زواله . والعسير غير الممتنع ^(٣) . وإذن فلا خلاف « بين الحكيمين في الحقيقة ، وإنما ذلك شيء 'يخيله' الظاهر من الأقاويل عندما 'ينظر' واحد واحد منها على انفراد ، من غير ان يتأمل المكان الذي فيه ذلك القول ومرتبة العلم الذي هو منه » ^(٤) . فأفلاطون يجعل للاستعدادات الفطرية أهمية كبيرة ، ولكنه لا ينكر إمكان تغيير الخلق وإن كان ذلك شديد الصعوبة . وكذلك لا ينكر ارسطو ان

١ - نفس المصدر ص ٩٥ .

٢ - انظر نفس المصدر ص ٩٥ - ٩٦ .

٣ - انظر نفس المصدر ص ٩٦ .

بعض الناس يمكن فيهم التنقل من خلق الى خلق أسهل ، وفي بعضهم أعسر . فهو من "تم" يقرّ بوجود الاستعدادات الفطرية كأفلاطون ، كما ان افلاطون بدوره يقرّ بإمكان التغير - ولو بمصر - كأرسطو . فلا خلاف: اذن بينها ^(١) .

د - المعرفة بالتذكر والمعرفة بالتجريد

ومما يروم اختلافاً بينها ايضاً رأياهما في مصدر المعرفة . فالعلم تذكر كما بيّن افلاطون في كتابه المعروف باسم (فاذن) ^(٢) . وهو وليد التجربة والتجريد العقلي ، كما بيّن ارسطو في كتاب (البرهان) .

ويرى الفارابي ان الخلاف بينها هنا ايضاً خلاف في الظاهر فعسب . فأرسطو يقول في اول كتاب (البرهان) : كل تعلم وكل تعليم فانما يكون عن معرفة متقدمة الوجود . وإلا فكيف يوقن انه علم ما كان يطلب . فان الذي يطلب علم شيء من الاشياء انما يطلب في شيء آخر ما قد وجد في نفسه على التحصيل ، مثل ان المساواة وغير المساواة موجودتان في النفس . والذي يطلب الحشبة : هل هي مساوية او غير مساوية ، انما يطلب ما لها منها على التحصيل . فاذا وجد احدهما فكأنه يذكر ما كان موجوداً نفسه . ثم ان كانت مساوية ، فبالمساواة ، وان كانت غير مساوية ، فبغير المساواة ، ^(٣) .

وقد بيّن ارسطو في كتاب (البرهان) اهمية الحس والعقل في تحصيل المعرفة ، قائلاً : ان من فقد حساً ما فقد فقد علماً ما ، فالمعارف انما تحصل في النفس بطريق الحس ... فاذا حصلت من هذه التجارب في النفس ، صارت النفس عاقلة ، إذ العقل ليس هو شيئاً غير التجارب .

١ - انظر نفس المصدر ص ٩٦ - ٩٧ .

٢ - اي (فيدون) .

٣ - نفس المصدر ص ٩٧ .

ومهما^(١) كانت هذه التجارب اكثر، كانت النفس أتم عقلاً^(٢). وكما يلحّ ارسطو على أهمية الحس والعقل كذلك افلاطون. فليس للعقل عنده «فعل مختص به دون الحس سوى ادراك جميع الاشياء والأضداد، وتوهم احوال الموجودات على غير ما هي عليه. فان الحس يدرك من حال الموجود المجتمع مجتمعاً، ومن حال الموجود المتفرق متفرقاً، ومن حال الموجود القبيح قبيحاً، ومن حال الموجود الجميل جميل. وكذلك سائرهما. وأما العقل فانه يدرك من حال كل موجود ما قد ادركه الحس وكذلك ضده: فانه يدرك من حال الموجود المجتمع مجتمعاً ومتفرقاً معاً، ومن حال الموجود المتفرق متفرقاً ومجتمعاً معاً، وكذلك سائر ما اشبهها»^(٣). ومعنى ذلك ان افلاطون يقرّ بعمل الحواس كـأرسطو. وكل ما بين الحس والعقل من فرق ان الحس يدرك الشيء كما هو، وأما العقل فيدركه كما هو وعلى ضد ما هو، وليس له فعل خاص به دون الحس. وبالتالي فان الحس - والعقل لا يخرج عن كونه ضرباً من الحس - هو مصدر المعرفة عند افلاطون كما هو مصدرها عند ارسطو. وهكذا يتفقان في أهمية الحس وطبيعة العقل ومصدر المعرفة والتعلم. والخلاف الوحيد بينهما انما ينحصر في «ان الحكم ارسطو يذكر ذلك عندما يريد ايضاح امر العلم والقياس، وأما افلاطون فانه يذكره عندما يريد ايضاح امر النفس. ولذلك أشكال على اكثر من ينظر في اقاويلها. وفيما اوردها كفاية لن قصد سواء السبيل»^(٤). ولكن ما العمل اذا ظل الناس رغم جميع ما تقدم يتشبثون بوجود خلاف بين رأيي الحكميين؟ فهل يعني ذلك «شيئاً سوى ان العقل المستقيم والرأي السديد والميل الى الحق والانصاف معدوم في الاكثرين من الناس؟

١ - اي كلما .

٢ - نفس المصدر ص ٩٩ .

٣ - نفس المصدر والصفحة .

٤ - المصدر السابق ص ١٠٠ .

فمن تأمل حصول المقدمات الأولى وحال التعلم تأملاً شافياً ، علم انه لا يوجد بين رأيي الحكيمين - في هذا المعنى - خلاف ولا تباین ولا مخالفة ،^(١) .

هـ - المثل بين اثبات والانكار

« ومن ذلك الصور والمثل التي تنسب الى افلاطون انه يثبتها ، وأرسطو على خلاف رأيه فيها . وذلك ان افلاطون ، في كثير من اقواله ، يرمي الى ان الموجودات صوراً مجردة في عالم الإله ، وربما يسميها (المثل الإلهية) وأنها لا تدثر ولا تفقد ولكنها باقية ، وإنما الذي يدثر ويفسد إنما هي الموجودات التي هي كائنة فاسدة . وأرسطو ذكر في (حروفه) فيما بعد الطبيعة كلاماً شنع فيه على القائلين بالمثل والصور التي يقال انها موجودة قائمة في عالم الإله غير فاسدة ، وبين ما يلزمها من الشاعات ،^(٢) .

امام هذا التعارض الصارخ وقف الفارابي يتلصص المخرج فيجده في كتاب (الربوبية) او (اثولوجيا) المنحول لأرسطو ، وهو كما نعلم عبارة عن فصول وشذرات من التاسوعة الرابعة والخامسة والسادسة من (فاسوعات) افلوطين ، وممانيه مستمدة من محاورات افلاطون . ففي هذا الكتاب « نجد ان ارسطو يثبت الصور الروحانية ويصرح بأنها موجودة في عالم الربوبية »^(٣) .

وقد شعر الفارابي بالتباين بين كلام ارسطو في هذا الكتاب وكلامه في سائر كتبه الاخرى ، فأصر على موقفه المألوف وتمسك بما يوافق هواه ، فراح يوفتي ويوحّد ، فلا يجد - كمادته - في الخلاف إلا ظاهراً خلاف ، ولا يرى في التعارض إلا شبه تعارض . ولذلك يقول ان هذه الاقاويل لا تخلو ، اذا أخذت على ظواهرها من احدى ثلاث خلال :

« إما ان يكون بعضها مناقضاً لبعض ،

١ - المصدر السابق ص ٩٨ .

٢ - نفس المصدر ص ١٠٥ .

« وإما ان يكون بعضها لأرسطو وبعضها ليس له ،
« وإما ان يكون لها معان وتأويلات تتفق بواطنها وإن اختلفت
ظواهرها ، فتتطابق عند ذلك وتتفق ، ^(١) .

ورد الفارابي الحالة الاولى : اذ لا يجوز « ان يُظن بأرسطو مع براعته
وشدة يقظته وجلالة هذه المعاني عنده ، أعني الصور الروحانية ، انه يناقض
نفسه في علم واحد ، وهو العلم الربوبي » . فليت شعري كيف يصحّ عليه
التناقض وهو صاحب المنطق آلة العصمة والهداية للعقل البشري ؟
وأنكر الفارابي ايضاً الحالة الثانية ، وهي ان يكون (كتاب اثولوجيا)
لغير ارسطو « اذ الكتب الناطقة بتلك الأقاويل أشهر من ان يُظن »
ببعضها انه منقول ، ^(٢) .

فلم يبقَ اذن سوى الحالة الثالثة وهي التأويل . فلهذه الأقاويل التي
تبدو متناقضة فيما بينها « تأويلات ومعانٍ » اذا كشف عنها ارتفع الشك
والحيرة ، ^(٣) .

والتأويل الذي يراه الفارابي « انه لما كان الباري جلّ جلاله بانيته
وذاة ... حياً موجداً لهذا العالم بجميع ما فيه » فواجب ان يكون عنده
صور ما يريد إيجاده في ذاته . جلّ الله من اشتباه ... ولو لم يكن
للموجودات صور وآثار في ذات الموجد الحي المريد ، فما الذي كان
يوجد ؟ وعلى اي مثال ينحو بما يفعله ويبدعه ؟ أما علمت ان من نفى
هذا المعنى عن الفاعل الحي المريد لزمه ان يقول بأن ما يوجد انما يوجد
جُزْأً وتنعساً وعلى غير قصد ولا ينحو نحو غرض مقصود بإرادته ؟
وهذا من أشنع الشناعات ، ^(٤) .

وهذه الصور لا توجد في العقل الإلهي على سبيل الوجود المكاني ، او

١ - نفس المصدر والصفحة .

٢ - نفس المصدر ص ١٠٦ .

٣ - نفس المصدر والصفحة .

على انها أشباح قائمة في أماكن أخرى خارجة عن هذا العالم . فالألفاظ لها مقتضيات توحى بالشابه بينها وبين عالمنا المحسوس ، لكن يجب تنزيه العالم الإلهي عن معانيها الحسية . فان الضرورة « تدعو الى اطلاق الألفاظ الطبيعية والمنطقية المتواطئة على تلك المعاني اللطيفة الشريفة » ، العالية عن جميع الاوصاف ، المتباعدة عن جميع الامور الكيانية الموجودة بالوجود الطبيعي . فانه إن قصد لاختراع ألفاظ آخر واستئناف وضع لغات ، سوى ما هي مستعملة ، لما كان يوجد السبيل الى ألفاظه ، ويُتصور منها غير ما باشرته الحواس . فلما كانت للضرورة تمنع وتحول بيننا وبين ذلك اقتصرنا على ما يوجد من الالفاظ ، وأوجبنا على أنفسنا الإخطار بالبال ان المعاني الإلهية التي يعبر عنها بهذه الالفاظ هي بنوع أشرف وعلى غير ما نتخيله وتصوره ،^(١) .

فأرسطو اذن ليس أقل ايماناً بالمثل او الصور الروحانية المفارقة من افلاطون ، وما كلامه في إنكارها إلا ذو معانٍ وتأويلات . فهو - خلافاً لما يقول أهل الظنون والشكوك - يثبت الصور الروحانية ويعتقد انها كانت قائمة قبل هذا العالم لا تدثر ولا تفسد ، وهي موجودة في عالم الربوبية وجوداً لا يمكن العبارة عنه ، لأن الالفاظ مشحونة دائماً بالمعاني الحسية ولا يمكن اختراع ألفاظ أخرى غير مشحونة بهذه المعاني ؛ فيجب ان تقتصر على ما يوجد من الالفاظ ، على ان نعطيها معاني أشرف مما نتخيله لها . وهذا ما يقرره افلاطون ايضاً في نظرية المثل . فلا اختلاف اذن بينها . هكذا « ينبغي ان تفهم ما يقوله افلاطون في أقاويله . فانها مها^(٢) أجريت هذا الجهرى زالت الظنون والشكوك التي تقودي الى القول بأن بينه وبين ارسطو اختلافاً في هذا المعنى » ،^(٣) .



١ - نفس المصدر ص ١٠٧ .

٢ - اي كلما .

٣ - المصدر السابق ص ١٠٨ .

هكذا فهم الفارابي الحكيمين وهكذا جمع بين رأييها ووفق بين أقاويلها ، وهو توفيق كنا نودّ لو كان خيراً من ذلك . ولكن هيئات !

فالحكيان لم يصل اليه نقيين صافيين ، بل لقد وصلا في ثوب الافلاطونية الحديثة : فقد شوّمتها هذه الافلاطونية وأفسدت أقاويلها ومزجتها بأخلاق الآراء والافكار والعقائد التي كانت سائدة آنذاك في مدرسة الاسكندرية .

يضاف الى ذلك تشويه السريان . فقد حدث خلط شنيع في حركة نقل التراث اليوناني عن طريق السريان أدّى الى تشويه النصوص المنقولة وغموضها ، فاختلط الامر على الفارابي وفلاسفة الاسلام . وإذن فليس الذنب ذنب الفارابي وإنما هو ذنب الاسكندرانيين والسريان الذين اختلط التراث اليوناني على أيديهم بأدران وشوائب لم تستطع كبار العقول ان تميز فيها الحبيث من الطيب ، الى ان جاء ابن رشد فقام بمحاولته الإصلاحية المعروفة . لكن ما قام به - على أهميته - ظلّ ناقصاً حتى حركة تحقيق النصوص القديمة ونقدتها في العصر الحديث . فهي عمل ضخم يتطلب تضافر جهود مختلفة لا يطيقها الفارابي او ابن رشد او اي انسان آخر ، لا سيما في عصر مبكر كمصرحها . فيجب ان ننظر الى الامور بقدر ما تحتمل هي لا بقدر ما نريد لها ان تحتمل ، لا سيما اذا نظرنا اليها من مسافة بعيدة كالتي يقع فيها عصرنا .

ان كل ما كان يُطلب من الفارابي آنذاك في توفيقه بين الحكيمين ان يسير على طريقة علمية قائمة على دراسة النصوص والمقارنة بينها وتناولها بالشرح والتفسير . وهذه مكرمة يجب تسجيلها له . فهو لم يعتمد على اقوال الناس في الحكيمين ولا على المشهور عنها وإنما هو اتبع في دراستها الطريقة العلمية المعقولة آنذاك وهي الرجوع الى المصادر والمطابق المطلوبة ، والاعتماد على النصوص واستنطاقها واستخراج ما يمكن استخراجه منها . نعم ان دراسة النصوص لا تكتمل الا بتحقيقها وتمحيصها ، وهذا مأخذ كبير يؤخذ على الفارابي ، لا سيما اذا تذكرنا ان الدراسات النصية كانت

في عهده متقدمة وان كانت في غالبيتها معصورة في النصوص الدينية .
ولو قدر للعرب آنذاك ان يجمعوا الى تحقيق النصوص الدينية تحقيق
النصوص الفلسفية لقل الزيف والتزوير ولأدركوا أبعاد الفكر اليوناني
على حقيقته ولسبروا اغواراً فيه ظلت محجوبة عنهم . ولكن يبدو انهم
لم يكونوا في عجلة من امرهم . فحسبهم انهم حققوا النصوص الدينية
وقطعوا في ذلك شوطاً كبيراً ، وتركوا للأجيال بعدم مهمة تحقيق
الجوانب الاخرى من النصوص . فالأمور مرهونة بأوقاتها .

ثم ان الفارابي كان منسجماً جداً مع نفسه ومع اتجاهه الفلسفي العام
عندما كان يؤمن بوحدة الفلسفة والفلسفة . فالمعلوم ان التعدد هو الذي
اعداء الفلاسفة القدماء ، لا سيما اذا كفوا من اصحاب المذاهب المثالية
الم يحمل سقراط على السوفسطائيين لقولهم بتمدد الحقيقة ؟ أما كانت فلسفة
كل من افلاطون وأرسطو سيراً في هذا الاتجاه ، الاتجاه توحيد الحقيقة ،
ار على الأقل التخفيف من مظاهرها المتعددة بقدر الامكان ؟ أليس مذهب افلاطون
في النفيض محاولة جادة لإزالة الفروق بين الوحدة والكثرة ؟ أليس التلفيق
الذي يطبع الافلاطونية المحدثه كلها ، عملية توحيد ؟ بل أليست الفلسفة
كلها هي البحث عن الحقيقة لا عن الحقائق ؟ نعم لا تخلو كل عملية توحيد
من هذا القبيل من التعسف والافتسار واغتصاب النتائج ، ولكن هنا
تفاوت أقدار الرجال . فالتوحيد بين الآراء والمذاهب هو اذن من صميم
العمل الفلسفي . ولقد أبلى الفارابي في ذلك بلاء حسناً بحسب مقاييس
عصره والامكانيات التي توفرت له . ولكنه أخفق اخفاقاً ذريعاً بحسب
مقاييسنا نحن الذين ننظر الى الامور من بعيد ، بل من بعيد جداً ، حيث
يتسع لنا من مجال الرؤية ما لم يكن يتسع لأبناء عصره . فكل عصر
اذواقه ومشاربه وهمومه وطراز تفكيره . فمن خطئ الرأي ان ننفث
عصوراً غير عصورتنا او ان نشيد بها لا شيء . إلا لأن طراز التفكير
والحياة والشعور فيها يخالف او يشابه طراز تفكيرنا ونظام حياتنا وطريقة

الشعور عندنا . فأغماط التفكير والحياة والشعور كعدد أنفس بني آدم في العصر الواحد والحقة الواحدة ، فكيف يكون حالها في العصور الكثيرة والحقب المتباينة ؟

وجدير بالذكر ان الآراء التي ينسبها الفارابي الى ارسطو وأفلاطون ، انما تمثل في الحقيقة آراء الفارابي نفسه . فهو يفرض آراءه ومعانيه على افلاطون وأرسطو ويقول على لسانها اشياء مما عنها براء . وما ذلك إلا لأنه يتخذها أداة للتعبير عن آرائه هو . وهذه ظاهرة تحدث كثيراً عند من يريد ان يجعل من بعض الشخصيات مبرراً او حجة لأقواله هو . وعندئذ نجد هذه الشخصية أشبه بالصم أنفه من شمع ينثني وفقاً لمشيئة من يتخذها تكأة لآرائه . فكل من عرض لتفسير شخصية من الشخصيات او فلسفة من الفلسفات او مذهب من المذاهب ، بل لتفسير ظاهرة من ظواهر الطبيعة او حدث من احداث التاريخ والاجتماع والحضارة - خاصة اذا كان فيه غموض او تناقض او اي عقدة من العقد الاخرى ، فلقد ما يخلص الفكر امام المقد - اقول كل من عرض لتفسير شيء من ذلك تراه يصب في تفسيره كل بضاعته من العلم والمعرفة وكل زاده من الاحاسيس والمشاعر والخبرات والتجارب . وهكذا يضي شخصيته وخياله على الاشياء والاحداث والأشخاص والعقليات والمذاهب ، ويخلع عليها من صفاته ومعانيه ما هو كفيلا بتغيير محتواها والتصرف في أبعادها ونمط وجودها تصرفاً يتفاوت في العمق والشدة والسعة بتفاوت القدرة على الخلق والابتكار . هذه هي عبرة التاريخ ، وهذا درس من دروسه . ولكن ما اكثر ما يعلنا التاريخ ! وما اقل ما تعي ذاكرتنا من دروسه وعبره !

وهذا المعنى فان ارسطو ليس له شخصية واحدة ، وإنما له ثلاث شخصيات على الأقل . ولكنه لم يتوحد ولم يجمع شتات نفسه إلا في العصر الحديث عندما بدأت حركة إحياء النصوص القديمة وتحقيقها تحقيقاً علمياً موضوعياً بقدر الإمكان . اما قبل ذلك فلم يكن هناك ارسطوطاليس

واحد بل لقد كان هناك ارسطوطاليسون ثلاثة - اذا أجاز سادتنا النحاة هذا الجمع العسير - على أقل تقدير . فهناك ارسطوطاليس اليونان ، وهناك ارسطوطاليس اللاتين ، وهناك ارسطوطاليس العرب . وكل واحد من هؤلاء الاشخاص الثلاثة يختلف عن الآخر بمقدار اختلاف الاسلام عن المسيحية واختلاف هذين عن الوثنية اليونانية . وليس هناك من أشياء مشتركة بين هذه الشخصيات الثلاث لأرسطوطاليس سوى ما لا صلة له بالاسلام او المسيحية او الوثنية وما يرجع الى تراث العقل الخالص . وفيما عدا ذلك فنقاط التلاقي قليلة . وكل شخصية من هذه "شخصيات الثلاث عمل في أنضجته تجارب وعقليات وأفكار تضافرت جميعاً على صقله وتشذيبه ، حتى أخرجت أفرأ فنياً رائعاً بالقبلة الى ذوق عصره وبيئته ، ولكن هيئات ان تتذوقه نحن او نحسن تقديره كأصحابه ، لأنه تعبير صادق عن عصره لا يمت البنا بصلة في قليل او كثير . وما يقال عن ارسطو يقال ايضاً عن افلاطون . فاذا مُزج ارسطو بأفلاطون يجذب هذا الى ذاك وإكمال هذا بذاك فقد حصل الكمال .

تلك كانت مشاغل العصر وبذلك انحصرت همومه . وكان نجاحهم فيه يرازي نجاحنا في الوصول الى القمر ١١

فلنضم القوم من الباطن لا من الخارج ، ولنتعاطف معهم ، ولننفذ الى دخائل نفوسهم ولنصل الى أغوارها السحيقة ، حتى نقدّرهم حق قدرهم ولا نبخسهم شيئاً ، وإلا استهزئنا بأفكارهم وانسحقنا في التفسيرات السطحية والآراء المتعسفة ، رحيل بيننا وبين الحقيقة التي نقول اننا نسمى للوصول اليها . فما انعدم الابتكار في عصر من العصور ، ولا خلت أمة من أصالة الرأي وغصب القريحة ، ولكنها المصور والازمان والبيئات تفرض على العقول قوالب معينة ومعايير محددة وموازن مقررّة لا يمكنها الخروج عليها ، وإلا استهجنّت ونُبذت نبذ النواة . فالابتكار حقيقة واقعة لا صلة لها بالعرق والجنس وإغما صلتها بالاجتماع والتاريخ والحضارة .

فليكن لنا في ذلك عبرة ، والحذار الحذار من جموح الفكر والنظرة
المجلى والرأي الفطير .

٤ - الواجب والممكن (الله والعالم)

ان الفارابي فيلسوف قوي الايمان ، لكن ايمانه كان على طريقته الخاصة
هو ، لا على طريقة المؤمنين التقليديين . ففكرة الله التي لم تكن سوى
ظاهرة عرضية في مذهب ارسطو تصبح لديه محوراً للوجود : فانه الذي
كان علة غائية عند العلم الاول انما يتحول الى علة فاعلة عند العلم الثاني .
فذهب هذا الاخير في التفرقة بين الذات والوجود ، او التمييز بين الماهية
والهوية في الاشياء انما يهدف الى ان يجعل من الله العلة الاولى التي تمنح
الوجود للذات او قفيض الهوية على الماهية . ان الذات والوجود ، او الماهية
والهوية ، هما شيء واحد في الله لا يختلف مدلول احدهما فيه عن مدلول
الآخر ، ولكنها يفترقان في نظام الاشياء ، والله وحده هو الذي يجمع
بينها في عملية الخلق .

ولفهم المعنى المقصود من الوجود والماهية والتمييز بينها نهيب بالانسان
ان يتصور شكلاً هندسياً مثلاً او اي شيء آخر . فمن الممكن للانسان
ان يتصور هذا الشكل دون ان يتصور معه بالضرورة انه
موجود . فالوجود ليس من مستلزمات طبيعته وإنما هو شيء عارض له
قد يتحقق وقد لا يتحقق . ويمبر عن ذلك فلسفياً بأن الوجود ليس من
مستلزمات الماهية ، ولا هو مقوم من مقوماتها ، بل هما مختلفان في حقيقتها .
فليست الماهية متضمنة في معنى الوجود ، ولا الوجود متضمنة في معنى
الماهية ، وإنما لكل منهما شأنه الخاص وطبيعته الخاصة ، وليس من ضرورة
حصول احدهما في الذهن حصول الآخر معه خارج الذهن . فالوجود (او
الهوية) غير الذات (او الماهية) . انه يطرأ على الماهية بفعل فاعل
« فكل ما هو به غير ماهيته فهو به من غيره » ، وهو المبدأ الذي لا ماهية

له مباينة للهوية^(١) ، بل ما فيه شيء واحد وحقيقة واحدة ، وهو الله تعالى .

ولذلك يفرق الفارابي بين الممكن والواجب . فالموجودات كما يقول في كتابه (عيون المسائل)^(٢) على ضربين : احدها اذا اعتُبر ذاته لم يجب وجوده ويسمى ممكن الوجود ، والثاني اذا اعتُبر ذاته وجب وجوده ويسمى واجب الوجود .

فممكن الوجود هو الذي اذا فرضناه غير موجود لم يلزم عنه محال ، فلا بد له من علة تخرجه الى الوجود ، واذا وُجد صار واجب الوجود بغيره : فالنور مثلا لا يوجد قبل شروق الشمس ، ذلك بأنه ممكن الوجود بذاته قبل طلوعها ، فاذا طلعت كان واجب الوجود بغيره ، اي نتيجة حتمية لطلعه (الشمس) . ومعنى ذلك ان الممكن له حالان اثنان : حال بقائه في حيز الامكان الصرف او الماهية المحضة وعدم انتقاله الى الوجود ، وحال وجوبه بغيره او وقوعه بالفعل او تشخصه او انتقاله الى الهوية . والأشياء الممكنة التي يفتر وجودها الى غيرها في الحالين لا يجوز ان تمر بلا نهاية في كونها علة ومعلولاً ، ولا يجوز ان يكون بعضها علة لبعضها الآخر على سبيل الدور ، بل لا بد من انتهائها الى شيء واجب هو الموجود الاول وهو الله تعالى ، خالق كل شيء .

وبعبارة اقل تعقيداً : ان الممكن يحتاج الى علة تخرجه الى حيز الوجود . ولما كانت العلل لا يمكن ان تتسلسل الى غير نهاية ، فلا بد للأشياء الممكنة من ان تنتهي الى شيء واجب . وهذا الواجب هو الموجود الاول الذي يمنح الوجود لكل ممكن .

والواجب الوجود لا علة لوجوده . فهو واجب الوجود بذاته ، اي تقضي طبيعته بوجوده ، بمعنى انه متى 'فرض غير موجود لزم منه محال .

١ - فصوص الحكم ، انظر من صفحة ١١٨ - ١٢٥ .

٢ - صفحة ١٦ .

فلا يجوز تكون بغير وجوده ، لأنه السبب الاول والعللة الأولى لكل وجود . انه الوجود التام ، الوجود بغير علة . ان وجوده هو أول وجود واتم وجود واكمل وجود ، فله بذاته الكمال الاسمى . وليس له ند او ضد او شريك ، فهو منزّه عن جميع النجاء النقص . فوجوده الذي به ينحاز ^(١) عما سواه من الموجودات لا يمكن ان يكون غير الذي هو به في ذاته موجود . ولا مادة له بوجه من الوجوه . ولذلك فهو بيوهره عقل بالفعل معقول بالفعل ، ليس يحتاج في ان يكون معقولاً الى ذات اخرى خارجة عنه تعقله ، بل هو بنفسه يعقل ذاته فيصير معقولاً بالفعل ، وكذلك لا يحتاج في ان يكون عقلاً وعاقلاً بالفعل الى ذات يعقلها ويستفيدا من خارج ، بل يكون عقلاً وعاقلاً بأن يعقل ذاته ^(٢) .

واذا هو عقل ذاته فقد عقل الاشياء كلها ، لأن سائر الموجودات انما اقتبس كل واحد منها الوجود من وجوده ، اي هو يعطيا من حيث هي معلولة لذاته ، لا من حيث انه يحتاج في ان يعطيا الى ذات اخرى يستفيد علمه منها خارجة عن ذاته . فهو مكثف بذاته مبتهج بها يعشقها ويسعد بتأملها . وهو مدبّر لجميع العالم ، لا يعزب عنه مثقال حبة من خردل ، ولا يفوت عنايته شيء من اجزاء العالم ، وحتى الفاسدات يعقلها من جهة اسبابها وعللها . فعلمه تعالى لا يفسد وإن فسد موضوعه ^(٣) .



هذا وان فكرة تقسيم الوجود الى واجب وممكن تتغلغل الفلسفة الاسلامية كلها من اقاصها الى اقاصها . فإذا كان للأشياء ان تخرج الى حيز الوجود فلا بد لها ان تتلقى نعمة الوجود من واجب الوجود .

١ - اي منفرد .

٢ - انظر المدينة الفاضلة ص ٣٠ - ٣١ والسياسة المدنية ص ٤٢ - ٤٤ .

٣ - انظر المدينة الفاضلة ص ٣٠ - ٣١ والسياسة المدنية ص ٣٤ والجمع بين رأيي الحكيمين ص ١٠٣ والتعليقات ص ١٧ - ١٨ .

والخلق تبعاً لذلك انما هو اعارة هذا الوجود ، هو فيض هذا الوجود من موجود بالضرورة على يمكن في ذاته قابل لأن يوجد . فالماهية في نفسها ممكنة تستقبل الوجود فتصير بذلك حقيقية ، والهووية «مجمولة» لجاعل ، وأن الوقوع وإن كان حالاً آخر للممكن لكن تحققه ليس من ذاته وإنما هو يستفيد من غيره . وقد قامت الفلسفة الاسلامية كلها على هذه الفكرة التي تربط بين الواجب والممكن ، بحيث يكون الاول مؤثراً في تحقيق الثاني ووقوعه اذا ما تحقق ووقع .

وهكذا فالفارابي الذي كان علة غائية عند ارسطو يصبح علة فاعلة عند الفارابي ، الى جانب كونه علة غائية ايضاً . وشبه الاتصال بين الله والعالم ، عند المعلم الاول يصبح اتصالاً حقيقياً عند المعلم الثاني : فأرسطو كما هو معلوم لم يربط بين الله والعالم كما ربط الفارابي بينها هذا الربط الحكم . فهو (ارسطو) يرى بين الله والعالم اثنتين واضعة لا تقبل الالتئام ، حق ليكاد الانفصال بينها يكون تاماً لولا ان العالم يتطلع الى علته ويندفع نحوها بالمشق . فلو لا هذا التطلع الطبيعي من جانب العالم نحو مبدئه لما كان هناك اتصال بينها بحال من الاحوال ، ولتصور الذهن إعراض احدهما عن الآخر إعراضاً تاماً .

وأما الفارابي فمع انه اطلق على الله كلمة (واجب الوجود) وهي كلمة ارسطوطاليسية ، إلا انه اسبغ عليها معنى جديداً لا عهد لأرسطو به ، يدين به الفارابي لإله القرآن . إذ ان واجب الوجود عند الفارابي في صلته بالمقابل له وهو الممكن ، أصبح موجوداً له في الخارج وموجباً وحقاً له ، وأصبح وجوب الممكن ووجوده من غير ذاته بعد ان كان من ذاته عند ارسطو ، وأصبحت الهوية طارئة على الماهية بفعل فاعل بعد ان لم تكن بفعل احد .

وكذلك يجاوز الفارابي استاذ ارسطو في مسألة العلم الإلهي . فالمعروف ان ارسطو ينزه الله عن العلم بغير ذاته . فهو عنده عقل وعاقل وممعول

لذاته لا يعقل غيرها ولا يعلم سواها ، اذ لا حاجة به الى تعقل غيره . وأما الفارابي فإنه يحكم تأثره بإله القرآن الذي هو بكل شيء عليم والذي لا يخفى عليه شيء في الارض ولا في السماء ، ويعلم خائنة الأعين وما تخفي الصدور - اقول اما الفارابي فإنه مضطر الى الاقرار بالعلم الإلهي واحاطته بجميع الاشياء . ولذلك فهو يزيد على مفهوم ارسطو للعلم الإلهي ان الله يعلم الاشياء عن طريق علمه لذاته فهو عندما يفكر في ذاته فإنه يفكر في قدرته العظيمة ، ومن هنا يدرك مصنوعاته التي هي معلولة لذاته ويعقل جميع الكائنات باعتباره علة لها . واذن فإن معرفته لذاته هي علة معرفته بغيره .

وكما تخطى الفارابي ارسطو في كل ذلك واعطاء الصورة التي استمر على اساسها سائراً في الفلسفة الاسلامية ، كذلك هو تخطى افلاطون وجعله رافداً من روافده . فالمعلوم ان افلاطون لم يبين كيفية صدور الاشياء عن عالم المثل ، فمع انه يرى ان الاشياء ظلال للثل لم يوضح كيفية تأثير هذه في تلك . وهذا مما اخذه عليه ارسطو . واما الفارابي فإنه - كما رأينا في جمعه بين رأيي الحكيمين - قد جعل المثل قائمة في العقل الإلهي لإبداع ما يبدع ، لا قدثر ولا تقصد ، بعد أن كانت - عند افلاطون - قائمة بذاتها . وهذا الرأي الذي ينسب الفارابي الى الحكيمين انما يعبر في الحقيقة عن رأيه هو . فانه عنده صور ما يريد ايجاده لأنه لا يوجد شيئاً جزافاً وعلى غير قصد . فالاشياء بعد أن كانت في علم الله صوراً عامة ، أي ماهيات فقط ، تتحول إلى هويات وتصبح حقائق فعلية . وهذا التحول انما يكون من جانب الله . وهكذا فتتحقق المثل اصبح على يد الفارابي عبارة عن منح الهوية للماهيات الممكنة القائمة في العقل الإلهي . وبعبارة اخرى ، إن الله الذي في علمه (عقله) توجد المثل أو الصور وجوداً أولياً ، هو المؤثر في هذا العالم ، هو الموجد له وهو الخالق .

هذا واذا كان أصل العالم الإمكان او الماهية في نظر الفارابي ، وكان

نصور هذا الإمكان مرتبطاً في الذهن بتصور الواجب الذي لم يسبق بإمكان (أو الله) ، فوجود العالم الممكن ليس متأخراً بزمان عن وجود موجدّه وموجبه . فالمعلول إنما يوجد بوجود علته ولا يتأخر عنها إلا لنقص فيها أو عجز يمنعها من تحقيق آثارها . فالتلازم في الزمان ضروري اذن بين العلة والمعلول . وما تقدم العلة على المعلول إلا من حيث الشرف والرتبة لا من حيث الزمان ، اي هو مجرد تقدم منطقي لا زماني ، كتقدم حركة اليد على حركة الحاتم الذي يتحرك بحركتها . فهي إن كانا يتحركان معاً إلا ان حركة اليد ذاتية وحركة الحاتم غير ذاتية ، او قل هي تابعة او لازمة عن حركة اليد ، اذ لو لا حركة اليد لما كان لها ان توجد . وهكذا العلاقة بين الله والعالم : فهي قديمان بالزمان ، لكن الله متقدم على العالم بالذات الى جانب تقدمه بالزمان ، وأما العالم فانه قديم بالزمان فقط . فالمعلول دائماً أقل شأنًا من علته ، فان الماهية المعلولة لها عن ذاتها انها ليست ، ولها عن غيرها انها توجد ؛ والامر الذي عن الذات قبل الامر الذي ليس عن الذات . وللهامية المعلولة ان لا توجد بالقياس اليها قبل ان لا توجد ، فهي محدثة لا بزمان (١) .

وهكذا فالعالم مع وجوده بغيره حادث في ذاته ، او قل هو محدث بدون سبق زمان . وبعبارة اخرى ان العالم قديم بالزمان لتقدم علته لا يتأخر عنها ، حادث في الوقوع بمعنى ان وقوعه من غيره وليس من ذاته ، لأنه مفتقر الى علته ولأن طبيعته الإمكان ، ولأن تحققه ووقوعه عن أمر خارج عن طبيعته ، أعني عن ذلك الواجب الذي لم يسبق بإمكان . وبذلك نحصل للفارابي انه وفقى بين الدين والفلسفة ، الدين الذي يعدّ العالم حادثاً مخلوقاً لله ، وبالتالي له بداية في الزمان ، والفلسفة التي تمدّه قديماً موجوداً بذاته لا بداية له في الزمان . فهو ليس قديماً بإطلاق (اي

بالذات وبالزمان) كما تقول الفلسفة ^(١) ، وليس حادثاً بإطلاق (اي بالذات وبالزمان) كما يقول الدين . انه بين بين : اي هو حادث بالذات فقط دون الزمان (على معنى انه مملول وأثر لعلته) وقديم في الزمان فقط دون الذات ، لأن تصور وجوده مرتبط بتصور الواجب .

أجل لقد كان الكون عن الله دفعة واحدة لا بزمان تقدم . فالكل ليس له زمان وإن كان للأجزاء بدء . ويشرح ذلك في كتابه (الجمع بين رأيي الحكيمين) شرحاً ينسب الى ارسطو وهو في الحقيقة انما يعبر عن رأيه هو فيقول :

« ان الزمان انما هو عدد حركة الفلك وعنه تحدث ، وما يحدث عن الشيء لا يشتمل ذلك الشيء » ^(٢) . فوجود الكون اذن خارج عن الزمان ، بمعنى انها جاء معاً لا ان احدهما تقدم الآخر . ومعنى قوله ^(٣) ان العالم ليس له بدء زماني انه لم يتكون اولاً فأولاً بأجزائه كما يتكون البيت مثلاً او الحيوان الذي يتكون اولاً فأولاً بأجزائه . فان أجزائه يتقدم بعضها بعضاً في الزمان ، والزمان حادث عن حركة الفلك ، فمحال ان يكون لحديثه بدء زماني . وبصح بذلك انه انما يكون عن ابداع الباري ، جل جلاله ، إياه دفعة بلا زمان ، وعن حركته حدث الزمان ^(٤) . ومعنى ذلك في رأينا ان الكون في الزمان اذا انطبق على الأجزاء بعضها بالنسبة الى بعض فانه لا ينطبق على الكل . فعلم الكل غير حكم الاجزاء . إذ بوجود الكل وجد الزمان ، وقبل وجوده لم يكن زمان ، وأما الاجزاء فتوجد دائماً في زمان ^(٥) .

١ - اي فلسفة ارسطو .

٢ - الجمع ، ص ١٠٨ .

٣ - الضمير يرجع الى ارسطو .

٤ - الجمع ، ص ١٠٨ .

٥ - ويؤكد هذا المعنى ايضاً في رسالته (في جواب مسائل سئل عنها) الثمرة المرضية ص ٨٦-٨٧ .

فالفارابي اذن يؤمن بحدوث العالم . بل يصرح بذلك في (الدعاوى القلبية) فيقول انه محدث ، وأن وجوده يعد وجود الله بالذات . يقول الفارابي : « ان العالم محدث ، لا على أنه كان قبل العالم زمان لم يخلق الله فيه العالم ، ثم بعد انقضاء ذلك الزمان خلق العالم ، بل على ان العالم وجوده بعد وجوده (الله) بالذات »^(١) . وهذا كله يدل على ان الفارابي يقول بحدوث العالم ، ولكنه حدث من نوع خاص لا يدخل فيه عنصر الزمان ، وإنما هو عبارة عن إبداع حدث دفعة واحدة بلا زمان ، وعن حركة هذا العالم حدث الزمان . وهذا القول بالحدوث لا يتفق مع فكرة الخلق الزماني التي جاء بها القرآن ، الخلق في ستة ايام ، حيث يكون الزمان سابقاً على الخلق . وهذا قريب من فكرة الفيض وصدور الكون عن الله دفعة واحدة لا في زمان . فكما ان الحرارة من لوازم الشمس ومعلولة لها ، كذلك العالم من لوازم الله ومعلول له . ولذا فالعالم قديم بالزمان حادث بالذات .

وإذا كان لنا أكثر من مأخذ على هذا التوفيق ، فإن مجرد تسميته (توفيقاً) يحمل معنى التسوية والحل الوسط ، وإلا لما كان توفيقاً ولكان إما قولاً بالقدم المحض او الحدوث المحض ، أما ان يوافق الدين ويوافق الفلسفة في آن واحد دون التضيعة بشيء مما في الدين ومما في الفلسفة فأمر غير معقول ، وليس إلى تصوره من سبيل . إن ما قام به الفارابي في هذا الباب هو كل ما يمكن عمله ، والدليل على ذلك ان القرون الوسطى كلها ، على سعتها وتباينها - اسلامية كانت أو مسيحية - لم تفس خيراً منه . فلا نطلب من القوم ما لا يُطلب . فذلك طمع في غير مطمع . وحسب الفارابي أنه لم يتقيد بأرسطو في هذه المسألة ، بل لقد كان للدين أثر كبير في توجيه تفكيره . وهكذا تفلسف الدين الحنيف وتحنفت الفلسفة الوثنية !

١ - (تجريد رسالة في الدعاوى القلبية) طبعة حيدر اباد الركن سنة ١٣٤٦ ص ٧ .

إذا وصلنا الآن في فلسفة الفارابي الى ان تحقق الممكن وجوبه ليس من ذاته بل من الله الواجب الذي لم يُسبق وجوبه بإمكان ، فكيف وجد هذا العالم وكيف خرجت الكثرة من الواحد البسيط ؟

لقد كان ذلك عن طريق الفيض . فالأول (الله) هو الذي عنه 'وجد الوجود' . ومق 'وجد' للأول الوجود الذي هو له لزم ضرورة ان يوجد عنه سائر الموجودات ... على ما هي من الوجود الذي بمضه مشاهد بالحق وبمضه معلوم بالبرهان . ووجود ما يوجد عنه انما هو على جهة فيض وجوده لوجود شيء آخر ، وعلى ان وجود غيره فائض عن وجوده هو . فعلى هذه الجهة لا يكون وجود ما يوجد عنه سبباً له بوجه من الوجوه ، ولا على انه غاية لوجود الاول ... يعني ان الوجود الذي يوجد عنه [لا] يفيد كلاً ما ، كما يكون لنا ذلك عن جل الاشياء التي تكون منها . مثل أننا بإعطائنا المال لغيرنا نستفيد من غيرنا كرامة او لذة او غير ذلك من الخيرات ، حتى تكون تلك فاعلة فيه كلاً ما . فالاول ليس وجوده لأجل غيره ولا يوجد بغيره ... فيكون لوجوده سبب خارج عنه ، فلا يكون اولاً ... بل وجوده لأجل ذاته ... فلذلك وجوده الذي به فاض الوجود الى غيره ... ووجوده الذي به تجوهره في ذاته ، هو بعينه وجوده الذي به يحصل وجود غيره عنه ... وليس وجوده بما يفيض عنه وجود غيره أكمل من وجوده الذي هو يجوهره ، ولا وجوده الذي يجوهره أكمل من الذي يفيض عنه وجود غيره ، بل هما جميعاً ذات واحدة . ولا يمكن ايضاً ان يكون له عائق من ان يفيض عنه وجود غيره ، لا من نفسه ولا من خارج أصلاً^(١) .

١ - آراء اهل المدينة الفاضة، ص ٣٨ - ٣٩ . ويكاد هذا المعنى يتكرر بنصه في السياسة المعنية ص ٤٧ - ٤٨ .

لقد كانت هذه المقدمة ضرورية لإزالة جميع الالتباسات التي تنشأ في
الذهن من جراء تصور عملية الفيض تصوراً حسيّاً . فلا يرمي الفيض الى
تحقيق غاية لم تكن ، وليس فيه نقص في مكان يقابله كمال او زيادة في
مكان آخر ، ولا هو واقع بتأثير فعل خارج عنه ، وإنما هو لذاته وبذاته
وفي ذاته .

هذا « والموجودات كثيرة ، وهي مع كثرتها متفاضلة . وجوهره جوهر
بفيض منه جوهر كل وجود كان كاملاً او ناقصاً . وجوهره ايضاً جوهر
اذا فاضت منه الموجودات كلها بترتيب مراتبها ، حصل عنه لكل موجود
قسطه الذي له من الوجود ومرتبته منه . فيبتدىء من أكملها وجوداً ثم
يتلوها ما هو أنقص منه قليلاً ، ثم لا يزال بعد ذلك يتلو الأنقص فالأنقص
الى ان ينتهي الى الموجود الذي إن تخطى عنه الى ما دونه تخطى الى
ما لم يمكن ان يوجد أصلاً ، فتقطع الموجودات من الوجود ...

« فهو جواد ، وجوده هو في جوهره ، ويترتب عنه الموجودات ،
ويتحصل لكل موجود قسطه من الوجود بحسب رتبته عنه .

« فهو عدل ، وعدالته في جوهره ، وليس ذلك شيء خارج عن جوهره .

« وجوهره ايضاً جوهر اذا حصلت الموجودات مرتبة في مراتبها ان
يأتلف ويرتبط وينتظم بعضها مع بعض اثتلافاً وارتباطاً وانتظاماً تصير
بها الاشياء الكثيرة جملة واحدة وتحصل كثرة واحدة . لأن في جوهر
الاول ان يحصل عنه لكثير من الموجودات مع جواهرها الاحوال التي يرتبط
بعضها مع بعض ويأتلف وينتظم » (١) .

والآن بعد ان تكلم الفارابي على تفاضل الموجودات وتدرجها في
الوجود وجعل لها مراتب تتعدد بحسب قربها من الاول وأرجع كل نظام
في العالم وكل ارتباط بين الاشياء الى الاول الذي هو سبب وحدتها
واثتلافها - أقول بعد ان تكلم الفارابي على كل هذا كلاماً جميلاً واضحاً

١ - آراء اهل المدينة الفاضلة ، ص ٤٠ - ٤١ .

لا يحتاج الى مزيد ايضاح او فضل بيان ، لننتقل الى صميم نظرية الفيض عنده .
 فالأول (او الله) يعقل ذاته ويعرفها ، ومن هذه المعرفة خرج العالم .
 ووجود الاشياء عنه ليس عن قصد يشبه قصودنا ، ولا على سبيل الطبع
 بدون ان يكون له معرفة ورضى بصورها عنه وحصولها كما ظن افلاطون ،
 وإنما ظهرت الاشياء عنه لكونه عالماً بذاته وبأنه مبدأ لنظام الخير في
 الوجود على ما يجب ان يكون . فإذا علمه علة لوجود الشيء الذي يعلمه ،
 كما يقول في كتابه (عيون المسائل) ^(١) . فالعلم هو القوة التي تخلق كل شيء ،
 ويكفي ان يكون الشيء معلوماً من الله لكي يحصل له الوجود . ذلك ان
 التعقل او المعرفة لا معنى لها بالنسبة اليه والى سائر الكائنات العقلية
 الشريفة إلا التأثير والخلق . فعلمه القديم هو في نفس الوقت نشاط خلّاق .
 وهكذا فالشيء يوجد بحكم انه موضوع للتفكير الإلهي . وينتج عن ذلك
 ان الفيض هو في آن واحد عمل عقلي مجرد وضرب من النشاط الخلاق .
 هذا وإن علم الاول بالأشياء علم أزلي خالد ، فهو ليس بعلم زماني يتغير
 بتغيّر المعلوم . وهو علة لوجود الاشياء ، بمعنى انه يعطيها الوجود الابدي
 ويدفع عنها المدم مطلقاً ، لا بمعنى انه يعطيها وجوداً مجرداً بعد كونها
 معدومة . وهذا خلاف علمنا . فإذا كان علم الله علة لوجود الاشياء ، بمعنى
 انه بمجرد علمه بها توجد ، فان علمنا معلول لوجود الاشياء ، اي انها توجد
 أولاً ثم نعلمها ثانياً . فوجودها علة لعلمنا كما ان علمنا معلول لوجودها .
 وهذا معنى جديد يفسر به الفارابي علم الله بالأشياء ، الامر الذي
 ينكره ارسطو .

والأول هو علة المبدع الاول . والإبداع هو حفظ إدامة وجود الشيء ،
 الذي ليس وجوده لذاته ، إدامة لا تتصل بشيء من العلل غير ذات
 المبدع . وأن نسبة جميع الاشياء اليه — من حيث انه مبدعها — نسبة

واحدة . وهو الذي ليس لأفعاله لمبة ^(١) ولا يفعل ما يفعله شيء آخر ^(٢) .
وأول المبدعات عنه شيء واحد بالعدد وهو العقل الاول . وسبب
صدوره عنه علم الواحد المطلق بنفسه . وهو جوهر غير متجسم اصلاً ولا
هو في مادة . فهو يعقل ذاته ويعقل الاول ، وليس ما يعقل من ذاته
شيئاً غير ذاته . ومن هنا تجتمع فيه الكثرة والوحدة : كثرة بالعرش
ووحدة بالجوهر . اي انه واحد بالذات متعدد بالاعتبار ووجهة النظر .
فذااته واحدة لا كثرة فيها لولا انها تعقل نفسها وتعقل الاول . فعملها
لنفسها وعقلها للأول يُدخل فيها نوعاً من الاثنينية ولو انها اثنينية غير
حقيقية بل ثانوية عرضية . وهو ايضاً ممكن الوجود بذاته ، اي ان ذاته
قبل وجودها الفعلي كان يستوي فيها الوجود وعدم الوجود ، وهذا هو
تعريف الممكن كما مر معنا ، ولكنها ما ان 'وجدت حتى اصبح وجودها
ضرورياً بوجود غيرها ، كالحرارة لا بد ان توجد عند تعريض الجسم للنار .
فالحرارة هنا واجبة الوجود بالنار وإن كانت لا تزال في عالم الإمكان
(او مجرد إمكانية محضة او شيئاً ممكناً بحتاً) قبل تعريض الجسم للنار .
وبهذا المعنى فان العقل الاول ممكن الوجود بذاته (اي انه قبل ان يوجد
كان في عالم الإمكان) وواجب الوجود بغيره (اي هو نتيجة حتمية
لوجود علته) .

والخلاصة ان العقل الاول يعلم ذاته ويعلم الاول . وهذه الاثنينية
العرضية تستحيل بعده الى اثنينية حقيقية . فبحكم انه يعقل الاول يلزم
عنه وجود ثالث هو العقل الثاني ، وبحكم انه يعلم ذاته التي تخصه يلزم عنه
وجود السماء الاولى او الفلك الاعلى بمادته وصورته (التي هي النفس) .
والعقل الثاني لا تكون فيه كثرة إلا بالوجه الذي ذكرناه ، اي هي
كثرة عرضية . ويحصل منه عقل آخر ثالث وفلك آخر تحت الفلك الاعلى .

١ - من لم ؟ لماذا ؟ اي لا يفعل لغرض او غاية .

٢ - انظر المرجع السابق .

وإنما يحصل منه ذلك لأن الكثرة حاصلة فيه بالعرض كما ذكرناه بدءاً في العقل الاول . وعلى هذا يحصل عقل وفلك من عقل .

ولا يحدد الفارابي في كتابه (عيون المسائل) عدد العقول والافلاك التي صدرت عن الاول ، بل يقول : « ونحن لا نعلم كمية هذه العقول والافلاك إلا على طريق الجملة » الى ان تنتهي العقول الفعالة الى عقل فعال مجرد من المادة ، وهناك يتم عدد الافلاك ، ^(١) أما في (المدينة الفاضلة) فإنه يجعل عدد العقول عشرة تكون على النحو التالي :

فن الاول (الله) يفيض وجود ثان (عقل اول) وهو جوهر غير متجسم اصلاً ولا هو في مادة ، وهو يعقل ذاته ويعقل الاول . فبما يعقل من الاول يلزم عنه وجود ثالث (عقل ثان) ، وبما يعقل من ذاته يلزم وجود السامع الاول (او الفلك المحيط او الفلك الاعلى) .

وهذا الوجود الثالث هو ايضاً لا في مادة ، وهو يحوهره عقل (العقل الثاني) وهو يعقل ذاته ويعقل الاول . فبما يعقله من الاول يلزم عنه وجود رابع (عقل ثالث) ، وبما يعقله من ذاته يلزم عنه وجود كرة الكواكب الثابتة او فلك الثوابت .

وهذا الوجود الرابع (العقل الثالث) هو ايضاً لا في مادة ، فهو يعقل ذاته ويعقل الاول . فبما يعقله من الاول يلزم عنه وجود خامس (عقل رابع) ، وبما يعقله من ذاته يلزم عنه وجود كرة (او فلك) زحل .

وهذا الوجود الخامس (العقل الرابع) هو ايضاً لا في مادة ، فهو يعقل ذاته ويعقل الاول . فبما يعقله من الاول يلزم عنه وجود سادس (عقل خامس) ، وبما يعقل من ذاته يلزم عنه وجود كرة (او فلك) المشتري . وهذا الوجود السادس (العقل الخامس) هو ايضاً لا في مادة ، وهو يعقل ذاته ويعقل الاول : فبما يعقله من الاول يلزم عنه وجود سابع (او عقل سادس) ، وبما يعقله من ذاته يلزم عنه وجود كرة المريخ .

وهذا الوجود السابع (العقل السادس) هو أيضاً لا في مادة ، وهو يعقل ذاته ويعقل الاول . فبما يعقل من الاول يلزم عنه وجود ثامن (او عقل سابع) ، وبما يعقل من ذاته يلزم عنه وجود كرة الشمس .

وهذا الوجود الثامن (العقل السابع) هو أيضاً لا في مادة ، وهو يعقل ذاته ويعقل الاول . فبما يعقل من الاول يلزم عنه وجود تاسع (او عقل ثامن) ، وبما يعقل من ذاته يلزم عنه وجود كرة الزهرة .

وهذا الوجود التاسع (العقل الثامن) هو أيضاً لا في مادة ، وهو يعقل ذاته ويعقل الاول . فبما يعقل من الاول يلزم عنه وجود عاشر (او عقل تاسع) ، وبما يعقل من ذاته يلزم عنه وجود كرة عطاردة .

وهذا الوجود العاشر (العقل التاسع) هو أيضاً لا في مادة ، وهو يعقل ذاته ويعقل الاول . فبما يعقل من الاول يلزم عنه وجود حادي عشر (او عقل عاشر) ، وبما يعقل من ذاته يلزم عنه وجود القمر .

وهذا الوجود الحادي عشر هو آخر العقول الثواني وعاشرها وهو العقل الفعال او عقل فلك القمر ، انه يدبر عالم ما دون فلك القمر ، عالمنا الأسفل ، عالم الكون والفساد . وهو أيضاً وجوده لا في مادة ، وهو يعقل ذاته ويعقل الاول ، ولكن عنده ينتهي وجود الأجساد السماوية ^(١) . وهذه العقول مختلفة الانواع ، كل واحد منها نوع على حدة ولا أفراد له البتة . والعقل الاخير منها سبب وجود الانفس الارضية من وجهه وسبب وجود الاركان الاربعة بواسطة الافلاك من وجه آخر . وكل واحد من هذه العقول عالم بنظام الخير الذي يجب ان يظهر منه . فبتلك الحال يصير سبباً لوجود ذلك الخير الذي يجب ان يظهر منه .

ان نظرية الفيض هذه مدينة بلا شك لنظرية افلاطون . ولكن نظرية الفارابي اكثر تنظيماً وأغنى مضموناً وأشد تماسكاً . فكل ما قيل في

كتاب (اثنولوجيا) او (الروبية) عن صدور الكائنات عن الواحد الأحد إنما هي استعارات وتشبيهات تقتصر على وصف هذا الواحد وبيان مراتب الوجود دون ان تفسر حقيقة الفيض بنظرية فلسفية منسجمة مع نفسها . هذا من ناحية ، ومن ناحية اخرى فان افلوطين لم يقل ابداً ان عدد العقول عشرة وانها تنبثق عن الاول مثني مثني^(١) . ثم ان الفارابي يهبط بعدد العقول الى عشرة بعد ان كان عددها عند ارسطو يتراوح بين ٤٩ و ٤٥ كما مر معنا . فضلاً عن ذلك ان افلوطين ينفي عن الاول حتى علمه بذاته ويجعله فوق العلم وفوق العقل ، بينما الفارابي يثبت العلم للأول ويقول ان العالم صدر عنه لكونه عالماً بذاته وبأنه مبدأ الخير في الوجود على ما يجب ان يكون . وأخيراً ان افلوطين يكاد لا يدري شيئاً عن قسمة الواجب الى الواجب بذاته والواجب بغيره ، وهي القسمة التي تقوم على أساسها نظرية الفيض عند الفارابي . وهكذا يسخر الفارابي افلاطون وأرسطو وأفلوطين لبلوغ أهدافه وغاياته ويمزجهم بعضهم ببعض ويتعاليم المذهب الاسماعيلي والصابئة والتصوف ويصبغ كل ذلك بصبغة اسلامية واضحة في اطار من التفلسف الديني والدين الفلسفي يتلاءم وظروف البيئة التي كان يعيش فيها ويخدم أغراضها .

٦ - الطبيعة

الفارابي مذهب في الطبيعة ومراتب الوجود وتسلسل الكائنات بعضها عن بعض والعدل في الموجودات وتعليل اختلاف الاجسام تحت فلك القمر باختلاف الاجسام السماوية وتباين أوضاعها وحركاتها - نقول له مذهب في هذا كله لا يتخلو من الطرافة والجمال والأصالة ولا نحسب ان احداً سبقه اليه في طابعه وجزئياته وحبكه وتنسيقه ، وإن كانت تشيع فيه ألفاظ ارسطوطاليسية كثيرة كالقوة والفعل والمادة والصورة ... وإن كان ايضاً

١ - بمعنى ان عقلها الاول يلزم عنه عقل ، وعقلها لذاتها يلزم عنه جرم كوكب يادته رصوته . وهكذا الحال في كل عقل .

يقوم على أساس الافكار القديمة التي تقول بتأثير العالم الأعلى في العالم الأسفل ، تأثير الكواكب والنجوم والأكر السماوية في حياتنا الارضية . فالمعلوم أن أرسطو يقول بوجود عالمين : عالم ما فوق فلك القمر وعالم ما تحت فلك القمر ، ولكنه لا يفسر لنا اصل عالمنا الارضي ولا يعطى اختلاف الأجسام والأشياء فيه . وهذا ما سيفعله الفارابي .

فهو يعتقد أن كل شيء في العالم الأسفل انما يعود الى العالم الأعلى او ما يسميه بالجسم السماوي . فإن جوهر الجسم السماوي وطبيعته وفعله ان يلزم عنه أولاً وجود المادة الاولى ، ثم من بعد ذلك يُعطي المادة الاولى كل ما في طبيعتها وإمكانها واستعدادها أن تقبل من الصور كائنة ما كانت . ذلك بأن الموجودات التي دون الاجسام السماوية هي في نهاية النقص في الوجود ، لأنها لم تعطَ من أول الأمر جميع ما تتجوهر به على التام بل انما اعطيت جواهرها التي لها بالقوة البعيدة فقط لا بالفعل ، إذ كانت انما اعطيت مادتها الاولى فقط ، ولذلك هي ابدأ ساعية الى ما تتجوهر به من الصورة . فالمادة الاولى هي بالقوة جميع الجواهر التي تحت السماء . فمن جهة ما هي جواهر بالقوة تتحرك الى أن تحصل (تكون) جواهر بالفعل . ثم لقد بلغ من تأخرها وتحلفها وخساسة وجودها ان صارت لا يمكنها ان تنهض وتسمى من تلقاء انفسها الى استكمالها الا بحرك من خارج ، وحركها من خارج هو الجسم السماوي واجزاؤه ثم العقل الفعال الذي هو عقل فلك القمر . فالعقل الفعال معد بطبيعته وجوهره ان ينظر في كل ما وطأه الجسم السماوي واعطاءه^(١) . والأجسام السماوية كثيرة ، ولها كلها طبيعة مشتركة هي التي بها صارت تتحرك كلها بحركة الجسم الأول (او الفلك الأعلى) منها حركة دورية في اليوم واللييلة . وبينها أيضاً تباين في جواهرها من غير تضاد

مثل مباينة زحل للمشتري ومباينة كل كوكب لكل كوكب ، وكل كرة لكل كرة . ويلحقها أيضاً تضاد في نسبها وإضافاتها بعضها الى بعض ، فلتبدل تلك النسب ومتضاداتها وتلتاقب عليها فتتخلل من نسبة وتصير الى ضدها ، ثم تعود الى ما كانت تحتل منه بالنوع لا بالعدد ، فيكون لها نسب تتكرر ، ويمود بعضها في مدة اطول وبعضها في مدة اقصر ونسب اخرى لا تتكرر اصلاً . ويلحقها أيضاً ان يكون لبعضها نسب متضادة الى شيء واحد بعينه ، كأن يكون بعضها قريباً من شيء وبعضها بعيداً من ذلك الشيء بعينه ^(١) .

هذه هي الأجسام الساوية في طبيعتها المشتركة وجواهرها المتباينة وما يلحقها من النسب والأوضاع التي يلزم عنها وجود الاشياء في عالمنا وكونها وفسادها . فلننظر فيما يلزم عما تشترك فيه وما تختلف وعما يلحقها من النسب والأوضاع في عالمنا الارضي .

فيلزم عن الطبيعة المشتركة التي لهذه الأجسام الساوية وجود المادة الاولى المشتركة لكل ما تحتها ، كما يلزم عن اختلاف جواهرها وجود اجسام كثيرة مختلفة الجواهر ، وعن تضاد نسبها وإضافاتها وجود الصور المتضادة ، وعن تبدل متضادات النسب عليها تبدل الصور المتضادة على المادة الاولى وتعاقبها وعن حصول نسب متضادة وإضافات متعادلة الى ذات واحدة في وقت واحد من مجموعة الأجسام فيها ينتج اختلاط في الاشياء ذات الصور المتضادة وامتزاجاتها ، ويحدث عن اصناف تلك الامتزاجات المختلفة انواع كثيرة من الأجسام ، كما يحدث عن إضافاتها التي تتكرر وتعود ، الاشياء التي يتكرر وجودها ويمود بعضها في مدة اقصر وبعضها في مدة اطول ، وعما لا يتكرر من إضافاتها وأحوالها الاشياء التي تحدث ولا تتكرر اصلاً ، بل إنما تحدث في وقت ما من غير ان

تكون قد حدثت فيها سلف ومن غير ان تحدث فيها بعد^(١) .

فهذا هو السبب الاول في المتضادات الموجودة في المادة الاولى وفي الأجسام التي تحت السماء . وذلك ان الاشياء المتضادة توجد في المادة إما عن اشیاء متضادة وإما عن شيء واحد لا تضاد في ذاته وجوهره ، إلا انه من المادة على احوال ونسب متضادة . والأجسام السماوية ليست متضادة في جواهرها ، ولكن نسبها من المادة الاولى نسب متضادة وهي منها بأحوال متضادة . فالمادة الاولى والصور المتضادة التي يلزم وجودها فيها هي التي تلتئم بها الاشياء^(٢) .

فيحصل عن الأجسام السماوية وعن اختلاف حركاتها الاسطوانات^(٣) أولاً ثم الأجسام الحجرية ثم النبات ثم الحيوان غير الناطق ثم الحيوان الناطق . ويحدث اشخاص كل نوع منها على انحاء من القوى كثيرة لا تحصى^(٤) . ويحدث في الاسطوانات وفي كل واحد مما جانسها او قاربها من الاجسام قوى تتحرك بها من تلقاء أنفسها بغير محرك من خارج ، وقوى يفعل بعضها في بعض ، وقوى يقبل بها بعضها فعل بعض . ثم تفعل فيها الأجسام السماوية ويفعل بعضها في بعض ، فيحدث من اجتماع الأفعال أصناف من الاختلاطات والامتزاجات والمقادير كثيرة مختلفة بغير تضاد ومختلفة بالتضاد ، فيلزم عنها وجود سائر الاجسام^(٥) .

فتختلط أولاً الاسطوانات بعضها مع بعض ، فيحدث من ذلك اجسام كثيرة متضادة ، ثم تختلط هذه الاجسام المتضادة بعضها مع بعض ، وبعضها مع بعض ومع الاسطوانات ، فيكون ذلك اختلاطاً ثانياً بمد

١ - المصدر السابق ص ٥٩ .

٢ - السياسة المدنية ص ٥٦ .

٣ - العناصر الأربعة : الماء والهواء والنار والفراب .

٤ - السياسة المدنية ص ٦٢ .

٥ - المدينة الفاضلة ص ٦٠ .

الأول ، فيحدث من ذلك أيضاً اجسام كثيرة متضادة الصور . ويحدث في كل واحد من هذه أيضاً قوى يفعل بها بعضها في بعض ، وقوى تتحرك من تلقاء أنفسها بغير محرك من خارج . ثم تفعل فيها أيضاً الاجسام السالوية ويفعل بعضها في بعض وتعمل فيها الاسطقات وتعمل هي في الاسطقات أيضاً ، فيحدث من اجتماع هذه الافعال يجهات مختلفة اختلاطات أخر كثيرة تبعد بها عن الاسطقات والمادة الاولى بعداً كثيراً . ولا زال تختلط اختلاطاً بعد اختلاط قبله ، فيكون الاختلاط الثاني ابدأ اكثر تركيباً مما قبله ، الى ان تحدث أجسام لا يمكن ان تختلط ، فيحدث من اختلاطها جسم آخر أبعد منها عن الاسطقات ، فيقف الاختلاط (١) .

فبعض الاجسام يحدث عن الاختلاط الاول ، وبعضها عن الثاني ، وبعضها عن الثالث ، وبعضها عن الاختلاط الاخير . وتحدث المدينيات باختلاط أقرب الى الاسطقات وأقل تركيباً ، ويكون بعدها عن الاسطقات برتب أقل . ويحدث النبات باختلاط اكثر منها تركيباً وأبعد عن الاسطقات برتب اكثر . ويحدث الحيوان غير الناطق باختلاط اكثر تركيباً من النبات . وان الانسان وحده هو الذي يحدث عن الاختلاط الاخير (٢) .

هذا وان الاجسام الممكنة لأجل اشتراكها في المادة الاولى وفي كثير من المواد القريبة ولتشاكل صور بعضها وتضاد صور البعض الآخر ، صار بعضها يعين بعضاً وبعضها يعوق بعضاً على حسب تشاكل قواها وتضادها . فان المضاد يعوق والمُشاكل يعين . فتشترك هذه الافعال في الموجودات الممكنة وتأنلف فيحصل عنها امتزاجات كثيرة كما تقدم . لكن هذه الامتزاجات لا تجري كيفما اتفق ، وإنما هي تجري عند اجتماعها على ائتلاف واعتدال وتقدير يحصل به لكل موجود من الموجودات قسطه المقسوم له من الوجود بالطبع ، إما بحسب مادته وإما بحسب صورته ، وإما بحسب

١ - المصدر السابق من ٦٠ - ٦١ .

٢ - المصدر السابق من ٦١ .

الأميرين جميعاً . وما كان بحسب صورته فلما ان يكون لذاته وإما ان يكون لغيره . وإما ان يكون للأميرين جميعاً . وعلى هذا الوجه وبهذا النحو ضبطت الموجودات الممكنة ودُبِّرَ أمرها وجرى أمر العدل فيها حتى حصل لكل ممكن قسطه من الوجود على حسب استيهاله واستعداده^(١) .

بهذه النصوص التي اقتطفناها من (المدينة الفاضلة) و (السياسة المدنية) وتصرفنا فيها بقليل من الحذف والإضافة والتقديم والتأخير وإكمال نصوص من الكتاب الاول بنصوص من الكتاب الثاني لتوضيحها وإزالة ما فيها من غموض - أقول بهذه النصوص يقدم لنا الفارابي تفسيراً جميلاً رائعاً للكون على أساس التدرج في التعقيد ، واستعمل لذلك مقولات خاصة به قدم بها تعليلاً طريفاً منسجماً لكيفية نشأة الوحدة عن الكثرة أكمل به نظرية الفيض ، وذلك كقوله الاشتراك والتباين والتضاد والاعتدال والائتلاف والنسبة وتبدل النسبة ومضادات النسبة وتكرار النسبة وعدم تكرارها والاختلاط الاول والاختلاط الثاني والاختلاط الاخير ووقوف الاختلاط الخ . والمجيب في أمر هذا الرجل الذي ليس على شيء من اللغة وقوة التعبير ان يستطيع تطويع اللغة وتسخيرها لمعانٍ جديدة انثالت عليه أرسالاً .

وهكذا فإن نظرية الفيض لا تفسر فقط نشأة المقول المشرة والأكبر وصورها ، بل تفسر فوق ذلك جميع دقائق العالم الأسفل وكل ما يطرأ عليه من تغير وتبدل . فالعالم الأعلى يعمل في العالم الأدنى باستمرار ويظل فعله فيه دائماً لا ينقطع . فالاشتراك في العالم الأعلى يلزم عنه تشارك في العالم الأدنى ، والتخالف يلزم عنه تخالف مماثل . ولما كانت الأوضاع والنسب في العالم الأعلى لا حصر لها اختلفت الاشياء في عالمنا حتى لم تعد تقع تحت حصر . والفارابي في كل ذلك لم يدخل قوة غير طبيعية لتفسير نظام الاشياء ، بل كل ما قال به طبعي ومقول خاضع لقانون العلة والمعلول . فهي

نظرية فلسفية متأسكة ومعقولة لا فطور فيها ولا نشوز . وليس معنى قولنا انها نظرية معقولة اننا نقبلها ونوافق عليها ، وإنما معناه انها لا تدخل عنصراً غير معقول في تضاعيفها كالسحر والحوارق والطلسمات ونحو ذلك . فجميع الفلسفات الماضية - باستثناء بعض جوانب في فلسفة افلاطون وأفلوطين وما شاكلها - فلسفات معقولة وإن كانت اليوم غير مقبولة . وبهذا المعنى ايضاً نقول ان نظرية الفارابي في تفسير نشأة الاشياء واختلافها باختلاف الأجسام الساهوية نظرية فلسفية معقولة سليمة لا غبار عليها . وإننا لنعجب كيف لم يتم اكثر دارسي الفارابي بهذه النظرية رغم اهميتها الكبيرة وخصبها الوافر وغزارة معانيها .

الموجودات الممكنة وتعاقب الصور عليها . - ثم يستطرد الفارابي بعد ذلك في الكلام على الموجودات الممكنة ومراتبها وتعاقب الصور عليها . فالموجودات الممكنة هي الموجودات المتأخرة التي هي أنقص وجوداً من الموجودات الساهوية . وهي مختلطة من وجود ولا وجود . وذلك ان بين ما لا يمكن إلا يوجد (الواجب) وما لا يمكن ان يوجد (المستحيل) شيئاً يصدق عليه كل من هذين الطرفين المتباعين . وهو ما يمكن ان يوجد وأن لا يوجد . فالممكن ليس له في نفس طبيعته ان يكون له وجود واحد محصل ، بل هو يمكن ان يوجد كذا وألا يوجد ، وأن يوجد على نوع معين من الوجود وأن يوجد على مقابله ، وحاله من الوجودين المتقابلين حال واحدة ، فليس بأن يوجد هذا الوجود اول من ان يوجد المقابل له . والذي به يمكن ان يوجد الوجودان المتقابلان او المتضادان هو المادة . فبالمادة يكون وجوده الذي يكون له على غير تحصيل (أي بالقوة) ، وبالصورة يكون وجوده المحصل (بالفعل) ، فله إذن وجودان : وجود محصل بشيء ما ووجود غير محصل بشيء آخر . فذلك وجوده بحق مادته ان يكون مرة هذا ومرة ذاك (لأن المادة مجرد قابلية لأن تكون هذا الشيء او ذاك) ووجوده بحق صورته ان يكون هذا وحده دون

مقابله (لأن الصورة تثبت للشيء على حال معين)^(١) .

مراتب الموجودات الممكنة . - والموجودات الممكنة على مراتب : فأدناها مرتبة هي ما لم يكن له وجود محصل ، وتلك هي المادة الاولى . والتي في المرتبة الثانية هي ما حصلت لها وجودات بالإضداد التي تحصل في المادة الاولى ، وهي الاسطقات . وهذه اذا تحققت بصور ما ، حصل لها بمحصل صورها إمكان ان توجد وجودات آخر متقابلة ايضاً . فتصير مواد لصور آخر ، حتى اذا حصلت لها ايضاً تلك الصور حدث لها بالصور الثواني إمكان ان توجد ايضاً وجودات آخر متقابلة بصور متضادة آخر فتصير تلك ايضاً مواد لصور آخر ، حتى اذا حصلت لها تلك ايضاً حدث لها بتلك الصور إمكان ان توجد ايضاً وجودات آخر متقابلة ، فتصير مواد لصور آخر . ولا تزال هكذا الى ان تنتهي الى صور لا يمكن ان تكون الموجودات المتحصلة بتلك الصور مواد لصور آخر . فتكون تلك الموجودات صوراً لكل صورة تقدمت قبلها ، وهذه الاخيرة اشرف الموجودات الممكنة ، والمادة الاولى اخس الموجودات الممكنة ايضاً^(٢) .

والمادة الاولى وجودها هو ان تكون لغيرها ايداً ، وليس لها وجود لأجل ذاتها اصلاً . فلذلك اذا لم يوجد ذلك الذي هي مفضورة لأجله لم توجد هي ايضاً . ولهذا اذا لم توجد صورة من هذه الصور لم توجد هي ايضاً . فلذلك لا يمكن ان توجد المادة الاولى مفارقة لصورة ما في وقت اصلاً : وأما الموجودات التي صورتها صورة الصور ، فهي لأجل ذاتها ايداً ولا يمكن ان تكون بصورها مفضورة لأجل غيرها ، أعني ليتجوهر بها شيء آخر وان تكون مواد لشيء آخر^(٣) .

وهكذا فالأجسام الممكنة الموجودة بالطبع منها ما وجوده لأجل ذاته

١ - السيلية المدنية ص ٥٦ .

٢ - المصدر السابق ص ٥٨ .

٣ - المصدر السابق ص ٥٨ - ٥٩ .

لا يُستعمل في شيء آخر ولا ليصدر عنه فعل ما ، ومنها ما أعدت ليصدر عنه فعل ما إما في ذاته وإما في غيره ، ومنها ما أعدت ليقبل فعل غيره . فلا تزال الأشياء يسخر بعضها لبعض فيكون بعضها خادماً لبعض وآلة له حتى يصل في القمة الى ما كل شيء مسخر له ولا يسخر لغيره لأنه مقصود بذاته ولأن وجوده لأجل ذاته (١) .

وإذا كانت الأشياء الممكنة على مراتب في الوجود على ما قلناه ، فإن الأدنى منها معين للأعلى على الوجود الممكن لكل واحد منها . أما الاسطوانات فهي تعين سائر الموجودات بأجزائها كلها ، وأما المعدنية فتعين انواع النبات والحيوان ، وكذلك الحيوان غير الناطق يعين الحيوان الناطق ، وأما الحيوان الناطق فإنه إذ لم يكن فوقه جنس آخر من الموجودات الممكنة افضل منه ، لم يكن له معونة بوجه من الوجوه لشيء آخر افضل منه ، وإنما تكون معونته بعضه لبعض بالنطق والإرادة لا بالطبع والقسر ، كما سنرى عند الكلام على المدينة الفاضلة . وربما يفعل النطق ايضاً افعالاً يكون فيها بالمرض معونة لما سواه من الموجودات الممكنة والأشياء الطبيعية ، مثل تفجير المياه وغرس الاشجار وبذر الحبوب وانتاج الحيوان ورعيه وما أشبه ذلك ، لكن القاعدة العامة في ذلك تظل ان الأشرف لا يخدم الأدنى ، فليس شيء من الحيوان الناطق يخدم او يعين ما دونه من الانواع اصلاً (٢) .

العقل في الموجودات . — ولما كانت الاجسام قوامها في مادة وصورة ، وكانت الصور متضادة ، وكل مادة فان شأنها ان توجد لها هذه الصورة وضدها ، فقد صار لكل واحد من هذه الاجسام حق واستئصال (استحقاق) بصورته ، وحق واستئصال بمادته . فالذي له بحق صورته ان يبقى على الوجود الذي له ، والذي له بحق مادته ان يوجد وجوداً آخر مضاداً

١ — نفس المصدر ص ٦٤ .

٢ — نفس المصدر ص ٦٨ .

للوجود الذي هو له . فإذا كان استثنائها متضاداً لا يمكن أن يوفّاهما معاً في وقت واحد ، لزم ضرورةً أن يوفّي هذا مرة فيوجد ويبقى مدة ما ثم يتلف ويوجد ضده ، وذلك ابتداءً . فإنه ليس وجود أحدهما أولى من وجود الآخر ، ولا بقاء أحدهما أولى من بقاء الآخر ، إذ كان لكل واحد منهما قسم من الوجود والبقاء ^(١) .

وأيضاً فإن المادة الواحدة لما كانت مشتركة بين ضدين ، وكان قوام كل واحد من الضدين بها ، ولم تكن تلك المادة أولى بأحد الضدين دون الآخر ولم يمكن أن تجعل لكلها في وقت واحد ، لزم ضرورةً أن تعطى تلك المادة أحياناً هذا الضد وأحياناً ذلك الضد وبُعَاقِبَ بينهما ، فيصير كل منهما كأن له حقاً عند الآخر ، ويكون عنده شيء ما لغيره وعند غيره شيء هو له ، إذ كانت المادة الأولى مشتركة بينهما . والعدل في ذلك بيّن : وهو أنه ينبغي أن يوجد ما عند كل واحد لكل واحد فيوفّاه . فلأجل الحاجة إلى توفية العدل في هذه الموجودات لم يمكن أن يبقى الشيء الواحد دائماً على أنه واحد بالعدد ، معجل بقاء الدهر كله على أنه واحد بالنوع . ويحتاج في أن يبقى واحداً بالنوع إلى أن يوجد أشخاص ذلك النوع مدة ما ثم يتلف ^(٢) .

قصور الموجودات الممكنة وحاجتها إلى الحسم الساي . -
والموجودات الممكنة لما لم يكن لها في انفسها كفاية في أن تسمى من تلقاء انفسها إلى ما بقي عليها من الموجودات ، إذ كانت إنما أعطيت المادة الأولى فقط ، ولا إذا حصل لها وجود كان فيها كفاية أن تحفظ وجوداتها على انفسها ، ولا أيضاً إذا كان لها قسط وجود عند ضدها أمكنها من تلقاء نفسها أن تسمى لاستيفائه ، لزم ضرورةً أن يكون لكل واحد منها من خارج فاعلٌ يحركه ، وإلى حافظ يحفظ عليه ما حصل له من

١ - المدينة القاضية ص ٦٣ .

٢ - المصدر السابق ص ٦٣ - ٦٤ .

الوجود . والفاعل الاول الذي يحركها نحو صورها ويحفظ عليها اذا حصلت لها هو الجسم السماوي وأجزاؤه .

على ان الاجسام السماوية قد يمكن ان لا تفعل ولا يحصل عنها في الموضوعات التي تحتها فعل ، لا لكلال يكون فيها من أنفسها بل لامتناع موضوعاتها عن قبول أفعالها ، او لأن فاعلاً آخر من الممكنات يعين موضوعاتها ويقوتها . فان الممكنات لما أعطيت القوى منذ اول الامر وُخلتبت بفعل بعضها في بعض ، أمكن ان تضاد افعال الاجسام السماوية او تشاكلها ، وتكون الاجسام السماوية بعد إعطائها تلك القوى معينة لها او عاتقة ^(١) .



في هذه اللوحة الجميلة الرائعة يربط الفارابي العالم الأعلى بالعالم الأدنى ويصور لنا الكون بقسميه كائناً عضوياً عاقلاً مدبراً حكيماً يجري كل شيء فيه بدقة ونظام وفي تدرج مدهش يشرف فيه الأعلى على الأدنى ويستجيب الأدنى للأعلى ، وما من شيء فيه إلا له مقام معلوم .

فيا له من كون جميل تسود فيه معايير السياسة والاخلاق وينتظمه قانون العدل وتسير الاشياء فيه برفق ومحبة وحكمة ، بحيث يحنو الكبير على الصغير ويجذب عليه ، كما يوقر الصغير الكبير وينصاع لإرادته ، مما لا نجد له نظيراً عند ارسطو بل حتى ولا عند افلاطون . فكاننا هنا في مدينة فاضلة كبرى يريد الفارابي ان يجعل منها مثلاً يحتذى في تأسيس مدينته الفاضلة الصغرى وإقامة دعائها . وقد واثقه اللغة وانصاعت له فاشتق لنفسه منها مصطلحات وتمايير يفصح بها عما يثقله من أفكار ويتفجر في وعيه من معان .

انها السياسة تسود تفكيره الميتافيزيقي والطبيعي وتوجه نظاره ، ولكنها سياسة من نوع خاص ، فهي سياسة طوباوية سماوية لعمتها الفلسفة

وسداها التأمل العقلي والارتفاع بالفكر عن شؤون السياسة والاجتماع .
وكأنه به يريد ان يبني مدينة سماوية على انقاض مدينتنا الأرضية ، ويؤسس
مجتمعا روحانياً يسمو به عن مبادئ مجتمعتنا وحقائقه وينجو من صغبه
وأعاصيره . او لعله يريد ان يشد الارض الى السماء ويجذب الحسيس الى
الشريف ، كما تجذب الصورة مادتها وتشدها اليها لتسمو بها الى رتبته ، في
حركة رشيقة من خدر الألفاظ وسحر المعاني يريد بها ان يتأصل الفساد
ويقطع دابره .

فلينعم الفارابي بأحلامه ومثله وليطربها كل مطار !

٧ - النفس

يعرف الفارابي النفس - كأرسطو بأنها « استكمال اول لجسم طبيعي
آلي ذي حياة بالقوة »^(١) ثم يضاف بعد ذلك (الفصل) لتعيين كل مرتبة
من مراتب النفوس . إذ النفس ليست مقصورة على جنس واحد من انواع
الموجودات وإنما هي تشمل جميع الكائنات الحية . فالفصل هو الذي يميز
نوعاً عن نوع . فهناك النفس النباتية واستكمالها يكون بالاغذاء والنمو
وتوليد المثل ، وهناك نفس حيوانية واستكمالها يكون بالإحساس والحركة
الإرادية ، وهناك النفس الانسانية واستكمالها يكون بإدراك المعقولات .
بل وللسماء نفس ولكل كوكب من الكواكب نفس . لكن أنفس الأجسام
الساوية مباينة لأنفس الناس والحيوانات والنباتات ، فهي اشرف وأكمل
وجوداً من نفس انواع الحيوان التي لدينا . وذلك انها لم تكن بالقوة اصلاً
ولا في وقت من الأوقات بل هي بالفعل دائماً ، من قبل ان معقولاتها لم
تزل حاصلة فيها منذ اول الأمر وانها تعقل ما تعقله دائماً . وأما انفسنا
نحن فلأنها تكون أولاً بالقوة ثم تصير بالفعل ، وذلك انها تكون أولاً
هينات قابلة معدة لأن تعقل المعقولاتها ، ثم من بعد ذلك تحصل على

١ - رسالة في مسائل متفرقة من ١٨ - ١٩ .

المعقولات وتصير حينئذ بالفعل . وليس في الأجسام السماوية من الأنفس لا الحساسة ولا المتخيلة ، بل إنما لها النفس التي تعقل فقط وهي مجانسة في ذلك بعض المجانسة للنفس الناطقة عند الانسان . والتي تعقلها الأنفس السماوية هي المعقولات بجواهرها ، وتلك هي الجواهر المفارقة للمادة . وكل نفس منها تعقل الاول وتعقل ذاتها وتعقل من الثواني ذلك الذي اعطاها جوهرها . وأما جل المعقولات التي يعقلها الانسان من الاشياء التي هي في مواد فليست تعقلها الأنفس السماوية لأنها ارفع رتبة بجواهرها عن ان تعقل المعقولات التي هي دونها^(١) .

هذا والنفس النباتية (او الغاذية) هي اول مراتب النفوس ، فلا يمكن وجود كائن حي من انسان او حيوان او نبات بدون قوى النفس النباتية ولذلك فهي منبئة فيها جميعاً لا يخلو واحد منها .
وأما الحيوان فله - فضلاً عن قوى النفس النباتية - قوى اخرى بمقدار الفرق بين الحيوان والنبات . فالنبات ينمو ويفتدي ويولد المثل ، وكذلك الحيوان . لكن هذا الاخير ينزع ويحس ويفعل افعاله بالآلات الجسمانية .

وأخيراً الانسان فان له ميزة ينفرد بها عن الحيوان والنبات ، وهي التفكير . فهو الى جانب انه يشارك النبات في النمو والتغذي وتوليد المثل ، ويشارك الحيوان في التزوع والاحساس ، فان له زيادة قوة بأن يفعل لا بآلة جسمانية ، وتلك قوة العقل . فبالعقل يدرك ويتأمل ويستخلص ماهيات الاشياء .

قوى النفس . - لذلك تنقسم قوى النفس عند الفارابي ثلاثة اقسام كبرى : أ - نباتية . ب - وحيوانية . ج - وإنسانية .
أ - فقوى النفس النباتية ثلاث :

القوة الخاذية ، وهي التي تحيل الغذاء الى مشاكلة الجسم .
القوة المربية او النمّية ، وهي التي تبلغ بالجسم كماله في النشوء .
القوة المولدة ، وهي التي تولد المثل ليستمر النوع في الوجود .

(ب) والقوى الحيوانية تنقسم قسمين : محرّكة (او نزوعية او إرادية)
ومدرّكة .

والمحرّكة على ضربين : إما شهوانية وهي التي تطلب النافع وإما غضبية
وهي التي تدفع الضار .

والمدرّكة على ضربين أيضاً : فهي إما ان تكون بالحواس الخمس الظاهرة
او بالحواس الخمس الباطنة .

والحواس الخمس الظاهرة هي :

البصر ، وهو مرآة يتشّبع فيها خيال المبصر ما دام يحاذيه ، فإذا زال
ولم يكن قوياً انسلخ .

السمع ، وهو جوبة (حفرة) يتموّج فيه الهواء المنقلب عن متصاكن
على شكله فيُستمع .

اللمس ، وهو قوة في عضو ممتدل يحسّ بما يحدث فيه من استعالة
بسبب ملاق مؤثر ، وكذلك حال الشم والذوق ^(١) .

وأن وراء المشاعر الظاهرة شركاً وحبالاً لاصطياد ما يقتنصه الحس
من الصورة . ومن ذلك :

الحس المشترك ، ففي الحد المشترك بين الظاهر والباطن قوة تجتمع
فيها جميع ما تدركه الحواس الخمس بأسرها وهي الاحساس بالحقيقة ،
وعندها ترسم صورة آلة تتحرك بالعملية فتبقى الصورة محفوظة فيها ^(٢) .

١ - فصوص الحكم ، ص ١١ .

٢ - انظر المدينة الفاضة ص ٨١ والفصوص ص ٢١ .

المصورة ، وهي التي تستثبت صور المحسوسات بعد زوالها عن مسامحة الحواس وملاقاتها ، فتزول عن الحس وتبقى فيها . وهي في مقدم الدماغ ^(١) .
 الواهمة او الوهمية ، وهي قوة تدرك من المحسوس ما لا 'يُحس' ، كالشاة إذا تشبعت صورة الذئب في حاستها الظاهرة تشبعت عداوته ورداءته في حاستها الباطنة (الوهمية) ، وبالتالي ادركت عداوته ورداءته . اي انها تدرك صورة الذئب بالحس وتعرف عداوته بالقوة الواهمة .
 الحافظة ، وهي خزانة ما يدركه الوهم كما ان الصورة خزانة ما يدركه الحس .

المتخيلة ، وهي التي تتسلط على الودائع في خزانتي الصورة والحافظة فيُخلط بعضها ببعض ، ويُفصل بعضها عن بعض - في النوم واليقظة - على انحاء مختلفة وصور متباينة ، بعضها صادق وبعضها كاذب . ولها مع ذلك ادراك النافع والضار والالذيث والمؤذي ، دون الجميل والقبيح من الافعال . ويفترون بها ايضاً نزوع نحو ما يتخيله صاحبها . وهذه القوة تقوم في الحيوان مقام القوة الناطقة في الانسان ^(٢) .

ح - القوى الانسانية ، وهي التي بها يحوز الانسان العلوم والصناعات وبها يميز بين الجميل والقبيح من الافعال والاخلاق . وبها يُروّي قيا ينبغي ان 'يفعل' أو لا 'يفعل' ، ويدرك بها مع هذه النافع والضار والملاذ والمؤذي ^(٣) وهي العقل او القوة الناطقة .

والناطقة منها عملية ونظرية .

فالعلمية او العقل العملي هي التي بها يعرف الانسان ما شأنه ان يعمل بإرادته . والعملية منها مهنية ومنها مروية . فالمهنية منها هي التي بها تحاز الصناعات والمهن . والمروية هي التي يكون بها الفكر والروية في

١ - الفصوص ص ١٢ .

٢ - الفصوص ص ١٢ ، والسياسة المدنية ص ٣٣ .

٣ - السياسة المدنية ص ٣٢ - ٣٣ .

شيء مما ينبغي ان يُعمل او لا يُعمل .

وأما النظرية او العقل النظري فهي التي بها يحوز الانسان علم ما ليس شأنه ان يعمل انسان أصلاً^(١) .

وهكذا فإذا كانت النفس كال الجسم كما مرّ معنا ، فان العقل هو كمال النفس ، فما الانسان إلا العقل على الحقيقة .

وقد عالج الفارابي مشكلة العقل في مواضع متفرقة من كتبه وزاد على ذلك بأن وقف عليها رسالة مستقلة خاصة تبحث في معاني العقل .

والذي يهتّمنا من هذه المعاني هنا جعله العقل على اربع درجات :

(أ) عقل بالقوة . (ب) عقل بالفعل . (ج) عقل مستفاد . (د) عقل فعال .

(أ) فالعقل الذي هو بالقوة هو قوة من قوى النفس او شيء ما ذاته معدّة او مستعدة لأن تنتزع ماهيات الموجودات كلها وصورها دون موادها ، فتجعلها كلها صورة لها او صوراً لها ، وتلك الصور هي المعقولات .

ويسمى هذا العقل ايضاً عقلاً هبولانياً ، لأنه شبه المادة الاولى التي تقبل جميع الصور . والصور تنتقش فيه كما ينتقش الرسم في الشمع ، إلا ان المواد الجسمانية تقبل الصور في سطوحها فقط دون اعماقها ، وهذه الذات ليست تبقى ذاتها متميزة عن صور المعقولات ، بل هذه الذات نفسها تصير تلك الصور^(٢) .

(ب) فإذا حصلت فيها صور الموجودات صارت تلك الذات عقلاً بالفعل ، وصارت تلك المعقولات معقولات بالفعل ، وقد كانت من قبل ان تُنتزع عن موادها معقولات بالقوة . وهذه المعقولات قبل حصولها في العقل تكون إما صوراً للأشياء الحسية وإما صوراً مجردة عن المحسوس . فان كانت صوراً للأشياء الحسية فان العقل ينتزعها عن مادتها فيجردها عن

٢ - المصدر السابق ص ٣٣ .

١ - رسالة في معاني العقل ص ١٢ - ١٤ .

الأين والوضع والمق فتصبح كليات بعد ان كانت صفات لأشياء جزئية .
 اما ان كانت بذاتها صوراً مجردة فان العقل يدركها كما هي ، وتكون
 ماهيته مشبهة لوجودها او هي عين وجودها . وفي الحالين فان العقل
 بالفعل يكون هو والمقول شيئاً واحداً . ومعنى قولنا في تلك الذات انها
 عاقلة ليس هو شيئاً غير ان المعقولات صارت صوراً لها على انها صارت
 هي بعينها تلك الصور . فإذن معنى انها عاقلة بالفعل وعقل بالفعل
 ومعقول بالفعل معنى واحد بعينه ^(١) .

ج (فاذا حصلت المعقولات بالفعل صارت حينئذ احد موجودات
 العالم ، وعدت من حيث هي معقولات ، في جملة الموجودات . وشأن
 الموجودات كلها ان تعقل وتحصل صوراً لتلك الذات . فاذا كان كذلك
 لم يمتنع ان تكون المعقولات ، من حيث هي معقولات بالفعل وهي عقل
 بالفعل ، ان تعقل ايضاً ، فيكون الذي يعقل حينئذ ليس هو شيئاً غير
 الذي هو بالفعل عقل ، ويكون وجوده ، وهو معقول ، هو وجوده في
 ذاته ، وهو الآن العقل المستفاد . وبعبارة اخرى ان العقل المستفاد هو
 قدرة العقل ، الذي بالفعل ، على ادراك ذاته انه بالفعل ، وهو شبيه بالصورة
 للعقل الذي بالفعل ، والعقل الذي بالفعل شبه موضوع ومادة للعقل المستفاد .
 واذا انتهى العقل بالفعل الى درجة العقل المستفاد فقد انتهى الى ما هو
 شبيه بالتخوم والحد الذي اليه تنتهي الاشياء التي تنسب الى الهول
 والمادة . واذا ارتقي منه فانما يرتقى الى اول رتبة الموجودات المفارقة ،
 وأول رتبة هي رتبة العقل الفعال ^(٢) . ففي هذه الرتبة لا يكون بين
 الانسان وبين العقل الفعال شيء آخر كما يقول الفارابي ^(٣) .

١ - المصدر السابق ص ١٤ - ١٧ .

٢ - المصدر السابق ٢٤ - ٢٥ .

٣ - المدينة الفاضلة ص ١٠٣ .

(د) و العقل الفعّال هو صورة مفارقة لم تكن في مادة ولا تكون أصلاً ، وهو ، بنوع ما ، عقل بالفعل قريب الشبه من العقل المستفاد ، وهو الذي جعل تلك الذات ، التي كانت عقلاً بالقوة ، عقلاً بالفعل ، وجعل المعقولات ، التي كانت معقولات بالقوة ، معقولات بالفعل . ونسبته الى العقل الذي هو بالقوة كنسبة الشمس الى العين التي هي بصر بالقوة ما دامت في ظلمة ، فعلى هذا المثال يحصل في تلك الذات ، التي هي عقل بالقوة ، شيء ما ، منزلته منه منزلة الاشفاق بالفعل من البصر ، وذلك الشيء يعطيه إياه العقل الفعّال ^(١) .

وهكذا فالعقل الفعّال (ويسميه الفارابي ايضاً الروح الامين وروح القدس) هو الذي يجعل عقلاً الذي بالقوة عقلاً بالفعل ، والمعقولات بالقوة معقولات بالفعل ، لأنه بالفعل دائماً كسائر عقول الافلاك . ومثله في ذلك مثل الشمس تجعل المرئيات بالقوة مرئيات بالفعل . فالمعقولات موجودة فيه يهبها للعقل الانساني اذا وصل الى مرتبة العقل المستفاد الذي ينفع به فيشتمل حدساً . وهنا يتلاقى عند الفارابي نظرية المعرفة بنظرية الفيض وتختلط الفلسفة بالتصوف والدين .

وحدة النفس . — وهذه القوى التي للنفس وإن كانت متعددة فانما هي مظاهر مختلفة لحقيقة واحدة هي النفس . فجوهر النفس واحد . والسر في وحدتها ان قوى النفس منسجمة فيما بينها ويكمل بعضها بعضاً . فهي مرتبة بحيث تكون الواحدة منها صورة لما دونها ومادة لما فوقها ويشرف الاعلى منها على الادنى ، ويخضع الرؤوس فيها للرئيس كما في نظام البدن وكما في نظام الفيض ايضاً .

وهكذا فالقوة الغاذية (او النباتية) هي شبه المادة للقوة الحاسة ، والحاسة صورة في الغاذية . كما ان القوة الحاسة شبه مادة للتخيلة ، والمتخيلة

صورة للعامة . وكذلك القوة التخيلية هي مادة للقوة الناطقة ، كما ان الناطقة صورة في التخيلة وليست مادة لقوى اخرى . فهي صورة لكل صورة تقدمتها^(١) .

ماهية النفس . لئن كان الفارابي يستعمل تعريف النفس كما جاء عند ارسطو إلا انه لا يقره في ان البدن جزء من تعريف النفس . فالنفس عنده هي معنى زائد على الجسمية . بل هو يتصور النفس تصوراً صوفياً يشف عن نزعة إشراقية واضحة . فهو يذكر في (فصوص الحكم) ان الروح الذي للانسان نفثة من العالم الإلهي لا تتشكل بصورة ولا تتخلق بخلق ولا تتمين بإشارة ، ولا تتردد بين سكون وحركة . فلذلك تدرك المعدم الذي فات والمتنظر الذي هو آت . فالانسان من جوهرين : احدهما مشكّل مصوّر مكثّف مقدّر متحرك ساكن ، متعيز منقسم ، والآخر مبين الأول في هذه الصفات ، غير مشارك له في حقيقة الذات ، يناله العقل ويعرض عنه الهم . وهكذا يلتقي في الانسان العالم الطبيعي والعالم الإلهي ، او — على حد تعبير الفارابي — عالم الخلق وعالم الأمر^(٢) .

فالنفس العاقلة هي جوهر الانسان عند التحقيق . انها جوهر روحاني بسيط مبين للبدن ، مفارق له . قائم بذاته وليس عرضاً من اعراض الجسم . وللفارابي على ذلك أدلة وبراهين ذكرها في (عيون المسائل) و (فصوص الحكم) وغيرهما من الرسائل الاخرى دون ان يتوسع فيها ، وترك لخلفه ابن سينا امر معالجتها بكثير من العمق والدقة واستخلاص ما يمكنه استخلاص منها . وها هي ذي أهم الأدلة :

الأول ان النفس تدرك المعقولات ، والمعقولات معان مجردة عما سواها كالبياض والسواد . فلو كانت النفس جسماً لما خلت المعقولات من الشكل والوضع والمقدار ، وعندئذ لا تكون معقولات بل جزئيات . وهكذا فلو

١ - المدينة الفاضلة ص ٧٤ .

٢ - فصوص الحكم ص ٩ و ١٥ .

حصل معقول في الجسم لكان يحصل له شكل ووضع ومقدار ، فخرج من ان يكون معقولا^(١) .

وبذلك فإن النفس التي تتلقى المعقولات هي من جنس هذه المعقولات وإلا لما عقلتها ، فالشبيه إنما يدرك بالشبيه .

الثاني انها تشمر بذاتها بدون آلة ، أي بدون الحاجة الى عضو مادي . فلو كانت موجودة في آلة لكانت لا تدرك ذاتها من دون ان تدرك معها آلتها ، فكانت بينها وبين آلتها آلة ، ويتسلسل ، بل ما يدرك ذاته فذاته له ، وكل موجود في آلة فذاته لغيره . فالنفس إذن جوهر مفارق يدرك ذاته بذاته .

الثالث انها تدرك الاضداد معاً ، بحيث يتمتع ان توجد على ذلك الوجه في المادة . فإذا وجد فيها ضد امتنع ان يوجد فيها الضد الآخر في آن واحد ، وأما النفس فإنها تدرك الضدين معاً . فالنفس إذن ليست من جوهر البدن .

الدليل الرابع إقناعي يعزز الأدلة السابقة ولكن ليست له في ذاته قوتها وبقيتها : وهو أن العقل قد يقوى بعد الشيخوخة وما يصيب البدن من كلال وضعف . والعقل كمال النفس كما مرّ معنا ، فلولا انه من جوهر آخر غير جوهر البدن لضعف بضعفه . فكل منها إنما يسير في خط مباين للخط الذي يسير فيه الآخر .

الاتصال النفس بالبدن . والنفس متصلة بالبدن اوثق اتصال . فهي صورة للجسد وهو مادة لها . والجسم الانساني اشبه بالمدينة يقوم على كل قسم منها رئيس خاضع للرئيس الأعلى الذي هو القلب ، فالقلب هو العضو الرئيس الذي لا يرأسه في البدن عضو آخر . ويليه الدماغ ، فإنه يخدم القلب في نفسه وتخدمه سائر الاعضاء بحسب ما هو مقصود القلب بالطبع . والقلب هو ينبوع الحرارة الغريزية ، فمنه تنبت في سائر الاعضاء ومنه

١ - الفارابي ، رسالة في اثبات المفارقات ، ص ٧ .

تسترفد ، وذلك بما ينبعث فيها عنه من الروح الحيواني الغريزي في العروق
الضوارب . وبلي الدماغ في الاهمية الكبد وبعده الطحال وبعد ذلك اعضاء
التوليد ^(١) .

والاعصاب هي ادوات الحس والحركة ووسائل الاتصال بين اجزاء
البدن المختلفة وهي سريعة القبول للجفاف . لذلك كانت تحتاج دائماً الى
رطوبة تحفظ عليها لدونتها المؤاتية للتمدد والتقاصر وتستبقي بها قواها
النفسانية . وكل قوة في عضو من شأنها ان تفعل فعلاً جسيماً او نفسانياً
في عضو آخر ، فإنه يلزم ضرورة إما ان يكون ذلك الآخر متصلاً بالأول
كاتصال كثير من الأعصاب بالدماغ او ان يكون بينها مسيل جسيماً
كفعل الدماغ في القلب ^(٢) .

هذا وأول ما يشكوّن من الاعضاء القلب ثم الدماغ ثم الكبد ثم
الطحال ثم تتبعها سائر الاعضاء . وأما اعضاء التوليد فتأتي متأخرة الفعل
عن جميعها ورياستها في البدن يسيرة ^(٣) .

والحواس هي النوافذ التي تطلّ منها النفس على العالم الخارجي . فمن
فقد حساً ما فقد علماً ما . فلولا الحواس لما حصل الاحساس ،
اي لولا البدن لما حصل الادراك . فلولا ان البدن مهياً لقبول النفس لما
وجدت النفس . فالنفس انما تفعل بآلة جسدانية والجسد بشكل موضوع
النفس ، والموضوع الاول فيه هو الروح الحيواني الكائن في القلب والذي
يسري في اعصاب الحس . فالقوى النفسانية اذن موطنها الجسد بصورة
عامة والأعصاب بصورة خاصة ، وبالتالي فان البدن ضروري للنفس
ضرورة المادة للصورة .

حدوث النفس . - لقد كان الفارابي واضحاً في انكاره لآراء افلاطون

١ - المدينة الفاضلة ص ٧٤ - ٧٧ .

٢ - المصدر السابق ص ٧٦ - ٧٨ .

٣ - المصدر السابق ص ٧٨ .

التي تقول بقدوم النفس وهبوطها من عالم المثُل . فالنفس عند الفارابي انما تحدث بحدوث البدن المستعد لقبولها . ولا يجوز أن تتكرر في أبدان مختلفة كما يقول التناسخيون ولا ان يوجد لبدن واحد نفسان ، بل ان لكل جسم نفساً تختص به . انها صورة الجسد فلا تستقل بالوجود دونه . فكلما حصل استمداد في بدن ما فاضت عليه من العقل الفعّال نفس لها قوة الادراك هي الانسان على الحقيقة .

فالعقل الفعّال اذن هو الذي يجب كل جسم نفسه الخاصة به حين يتبها لقبولها فتحلُ فيه حلول الصورة في المادة . ولذلك رأينا الفارابي يسمي العقل الفعّال (واهب الصور) . وسأخذ بهذه التسمية ابن سينا والغزالي ، وعنهما سنتنقل الى اللاتينية وستترجم بالتعبير التالي : (dator formarum) الذي ذاع في اوربا في القرن الثالث عشر .

ولا تحدث النفس في الانسانية دفعة واحدة بل على درجات . فاذا حدث الانسان فأول ما يحدث فيه القوة التي بها يتغذى وهي القوة الغذائية . ثم يحدث من بعد ذلك القوة التي بها يحسُّ الملموس ، مثل الحرارة والبرودة وسائرهما التي بها يحس الطعوم والتي بها يحس الروائح ، والتي بها يحس الاصوات ، والتي بها يحس الالوان والمبصرات كلها . ويحدث مع الحواس نزوع الى ما يحس فيقبل عليه ونزوع عما يحس فيبتعد عنه .

ثم يحدث فيه بعد ذلك قوة اخرى يحفظ بها ما ارتسم في نفسه من المحسوسات بعد غيبتها ، وهذه هي القوة المتخيلة . وأخيراً يحدث فيه القوة الناطقة التي بها يمكن ان يعقل المعقولات ويميز بين الجليل والقبيح ، وبها يحوز الصناعات والعلوم^(١) .

وهكذا فاذا كانت قوى النفس لها مراتب ودرجات ، منها الادنى والأوسط والأعلى ، ولما كانت كل درجة مادة للدرجة التي تليها وشرطاً

لها ، كان من الطبيعي ان تحدث المادة قبل الصورة والشرط قبل المشروط ، وبالتالي كان لا بد ان تحدث قوى النفس على الترتيب الذي ذكره الفارابي .
 خلود النفس . - لم يتناقض الفارابي في شيء كتناقضه في مسألة الخلود . وكان سبب تناقضه حرصه الشديد على التوفيق بين افلاطون وأرسطو . فأرسطو يؤكد في كتاب (النفس) ان الذي يفسد في النفس انما هي القوى المتعلقة بالبدن وغرائزه ، اما العقل الفعّال فهو خالد لا يفنى . كما يؤكد من ناحية أخرى ان النفس صورة للبدن ، وأن المادة ، اي البدن هي السبب في اختلاف الافراد فيما بينهم . وقد اعتمد الفارابي على هذين المبدأين ليصوغ رأيه الجديد . وإذا لم يتحرر من فلسفة ارسطو فقد اختلف مؤرخو الفلسفة بين كونه مثبتاً لخلود النفس او قائلاً بنفائها . فهو تارة يورد ما يؤيد الخلود وتارة يبدو وكأنه ينفيه .

وقد لاحظ ابن طفيل تناقض الفارابي في هذه المسألة فقال ما نصه :
 « وأما ما وصل إلينا من كتب أبي نصر فأكثرها في المنطق ، وما ورد منها في الفلسفة فهي كثيرة الشكوك : فقد أثبت في كتابه (الملة الفاضلة) ^(١) بقاء النفوس الشريرة بعد الموت في آلام لا نهاية لها بقاء لا نهاية له . ثم صرح في (السياسة المدنية) بأنها منحلة وصائرة الى العدم وأنه لا بقاء إلا للنفوس (الفاضلة) الكاملة . ثم وصف في [شرح (كتاب الاخلاق) شيئاً من امر السعادة الانسانية ، وانها انما تكون في هذه الحياة التي في هذه الدار . ثم قال عقب ذلك كلاماً هذا معناه : وكل ما يُذكر غير هذا فهو هذيان وخرافات عجائز . فهذا قد أياس الخلق جميعاً من رحمة الله تعالى ، وصير الفاضل والشرير في رتبة واحدة ، إذ جعل مصير الكل الى العدم . وهذه زلة لا تُقال وعثرة ليس بعدها جبر » ^(٢) .

١ - يعني به كتاب آراء اهل المدينة الفاضلة .

٢ - حي بن يقظان لابن طفيل الاندلسي تحقيق د. جميل صليبا وبكامل عياد . ص ١٢-١٣

والتوفيق بين الآراء المتعارضة عند الفارابي في مسألة الخلود ، وهو توفيق قد لا يخلو من الاقتسار والمزالق ، يمكننا ان نقول ان مصير النفس بعد الموت يتوقف على حظها من الحكمة النظرية والحكمة العملية . فاذا اكتملت لديها اسباب هاتين الحكمتين 'كتب لها الخلود . وعلى ذلك يمكن ان نفرق بين ثلاثة انواع من النفوس عند الفارابي :

اولاً - نفوس عرفت السعادة وعلمت على بلوغها ، وهي النفوس التي وصلت الى مرتبة العقل المستفاد وابتعدت عن نوازع البدن ، فأصبح في مقدورها ان تستغني عن المادة واستحال عليها العدم لأجل كمالها . فاذا فارقت اجسادها نعمت بالسعادة الدائمة ، وكلما جاءها فوج جديد من جنسها ازدادت سعادتها واشتد التذادها^(١) .

ثانياً - نفوس عرفت السعادة فأعرضت عنها وانغمست في الشهوات . فهي خالدة في الشقاء ، وتشقى كلما انضمت اليها فئة من أبناء جنسها^(٢) .

ثالثاً - نفوس لم تعرف السعادة فبقيت غير مستكملة وظلت على حالها الهولانية ففسدت بفساد الجسد ، وهؤلاء هم الهالكون والصائرون الى العدم ، على مثال ما يكون عليه البهائم والسباع والأفاعي ،^(٣) .

١٤ - النبوة

ومن اهم المحاولات التي قام بها الفارابي للتوفيق بين الدين والفلسفة هي نظرية النبوة . فهو اول من ذهب اليها وفصل القول فيها بحيث لم يدع فيها زيادة لمستزيد من خلفائه فلاسفة الاسلام من بعده .

فلقد كانت قد انتشرت قبله موجة طاغية من الإلحاد بلغت ذروتها

١ - المدينة الفاضلة صفحة ١١٤ - ١١٥ والسياسة المدنية صفحة ٨٢ .

٢ - المصدر السابق صفحة ١١٩ - ١٢٠ والسياسة المدنية ٨١ - ٨٢ .

٣ - المصدر السابق صفحة ١١٨ والسياسة المدنية صفحة ٨٣ وهذا يذكر بما رأيناه عند الفنود (انظر اعلاه صفحة ١٦) .

على يد زعيمين من اكبر زعماء الفكر الإلحادي في الاسلام هما ابو الحسين احمد بن يحيى بن اسحق الراوندي (القرن الثالث للهجرة) وأبو بكر محمد بن زكريا الرازي (القرن الثالث للهجرة ايضاً) .

فأما ابن الراوندي فيمكن تلخيص مذهبه في جملة ذكرها في مطلع كتابه (الزمرذة) الذي نسب الى البراهمة قول هؤلاء : « انه قد ثبت عندنا وعند خصومنا ان العقل اعظم نعم الله سبحانه على خلقه » ، وانه هو الذي 'يعرف به الرب ونعمه' ، ومن اجله 'صح الامر والنهي والترغيب والترهيب' . فاذا كان الرسول يأتي مؤكداً لما فيه من التحسين والتقبيح والإيجاب والحظر ، فساقط عنا النظر في حجته وإجابة دعوته ، إذ قد غُشينا بما في العقل عنه ، والإرسال (اي بعثة الرسل) على هذا الوجه خطأ . وإن كان (ما يأتي به الرسول) بخلاف ما في العقل من التحسين والتقبيح والإطلاق والحظر فحينئذ يسقط عنا الإقرار بنبوته ،^(١) .

فالهداية انما هي للعقل وحده ، وما بعثة الانبياء والرسل إلا تافهة كفاتا الله إياها . وأما ما يقال عن بلاغة القرآن وإعجازه فليس د بالأمر الخارق العادة ، لأنه لا يمتنع ان تكون قبيلة من العرب افصح من القبائل كلها ، وتكون عدة من تلك القبيلة افصح من [بقية] تلك القبيلة ، ويكون واحد من تلك العدة افصح من [سائر افراد] تلك العدة ،^(٢) .

ويذهب الرازي الى مثل هذا الرأي ايضاً ، اذا لم نقل الى اكثر منه . فهو يشيد بالعقل بلهجة قاطعة لا نظير لها إلا عند كبار العقليين . فالعقل عنده هو المرجع في كل شيء : أمور الدين والألوهية وأمور الدنيا والحياة . فان الباريء - كما يقول في مستهل كتابه (الطب الروحاني) - « انما اعطانا العقل ... لتتال ونبلغ به من المنافع العاجلة والآجلة غاية ما في جوهر مثلنا نيله وبلوغه ... بالعقل ادركنا جميع ما ينفعنا ويحسن ويطيب به

١ - نقل عن الدكتور عبد الرحمن بدوي ، من تاريخ الإلحاد في الاسلام صفحة ٨٠ .

٢ - نقل عن المصدر السابق صفحة ٨٧ .

عيشنا ... وبه ادركنا الامور الفامضة البعيدة منا ، الخفية المستورة عنا ...
وبه وصلنا الى معرفة الباري... واذا كان هذا مقداره وخطره وجلالته ، فحقيق علينا ألا نخطه عن رقبته ، ولا ننزله عن درجته ،
ولا نجعله - وهو الحاكم - محكوماً عليه ، ولا - وهو الزمائم - مزموماً ،
ولا - وهو المتبوع - تابعاً ، بل نرجع في الامور اليه ، ونعتبرها به ،
ونعتمد فيها عليه ، فنمضيها على امضائه ونوقفها على ايقافه ^(١) .

فهو بهذا النص - ولا سيما في القسم الأخير منه - يُعرّض من طرف
خفي باللجوء الى اي سلطة خارجة عن نطاق العقل ، كسلطة الدين
والنبوة مثلاً . ولا يكتفي بهذا التلميح وإنما هو يعمد الى التصريح في
مناظرة له مع ابي حاتم الرازي . فيؤكد ان الأديان مدعاة للشقاق
والتنازع والتنافر والحروب والخصومات : « من أين اوجبت ان الله اختص
قوماً بالنبوة دون قوم وفضلهم على الناس ، وجعلهم أدلة لهم وأحوج
الناس اليهم ؟ ومن اين أجزتم في حكمة الحكيم ان يختار لهم ذلك ويشلي
بعضهم على بعض ويؤكد بينهم العداوات ويكثر المحاربات ويهلك بذلك
الناس ؟ » ^(٢) . ويشير في كتابه (مخاريق الانبياء) الى تناقض الاديان
بعضها مع بعض فكيف يصح الايمان بها : « زعم عيسى انه ابن الله ،
وزعم موسى انه لا ابن له ، وزعم محمد انه مخلوق كسائر الناس ...
وزعم محمد ان المسيح لم يُقتل ، واليهود والنصارى تنكر ذلك وتزعم
انه قُتل وصلب » ^(٣) فان دلّ هذا التناقض على شيء فأنما يدلّ على
بطلان النبوة ، وإلا نسبنا الى الله التناقض والاضطراب .

امام هذه الحملة على الاديان والنبوات كان لا بدّ لأصحاب العقول

١ - رسائل فلسفية لأبي بكر محمد بن زكريا الرازي نقلًا عن المصدر السابق صفحة ٢٠٢ .

٢ - رسائل فلسفية ، نقلًا عن المصدر السابق صفحة ٢٠٤ - ٢٠٥ .

٣ - بول كراوس : فصول مستخرجة من كتاب (اعلام النبوة) لأبي حاتم الرازي نقلًا عن
المصدر السابق صفحة ٢٠٧ .

والقرائح ان يتخذوا موقفاً معيناً . فتجنبت الاقلام لصدها والرد عليها ، وقد تفاوتت هذه الردود في قوتها واعتمادها على العقل والنقل . وأما الفارابي فكان رده عقلياً خالصاً لا أثر للنقل فيه ، بل فيه تعريض بالنقل ومخالفة صريحة له . وبذلك يكون في مستوى الحملة العقلية البحتة التي شنها الرازي وابن الراوندي .

فالنسبة في رأي الفارابي ليست امراً فوق الطبيعة ولا شيئاً خارقاً للعادة ، انها ظاهرة طبيعية كسائر ظواهر الطبيعة الاخرى . والنبي إنما هو انسان بلغت قوته التخيلية غاية الكمال . إذ للتخيلة في فلسفة الفارابي أهمية خاصة . فهي تحفظ الصور التي ترد الى الحس من العالم الخارجي ، وهي التي تعيد تركيبها لتبدع صوراً جديدة لا وجود لها في عالم الحس والواقع . وهي فضلاً عن ذلك تتمتع بقوة هائلة تجعلها على اتصال دائم بالعالم الأعلى ، وهذا ما يفسر الرؤيا الصادقة والنسبة .

فالقوة التخيلية اذا كانت في انسان ما قوية كاملة ، وكانت الحواس التي ترد عليها من خارج لا تستولي عليها استيلاء يستغرقها بأسرها ، ولا تسخرها للقوة الناطقة وحدها ، بل كان فيها مع اشتغالها بهذين فضل كثير تفعل به ايضاً افعالها التي تخصها ، وكانت حالها عند اشتغالها بهذين في وقت اليقظة مثل حالها عند تحللها منها في وقت النوم - اقول اذا كان ذلك كذلك اتصلت بالعقل الفعال وانعكست عليها منه صور في غاية الجمال والكمال . فتتلقف النخيلة هذه الصور وتتخيلها بما يحاكيها من الحواس المرئية التي تحتفظ بها . وهنا تعود تلك الصور التخيلية الى الارتسام في الحاسة المشتركة . فإذا حصلت رسومها في هذه الحاسة انضمت القوة الباصرة بتلك الرسوم وتأثرت بها فارتسمت فيها تلك الصور وحصل عما في القوة الباصرة منها رسوم في الهواء النقيء الواصل للبصر . على ان هذه الصور المرتسمة في الهواء تعود لترسم في القوة الباصرة التي في العين ، وينعكس ذلك الى الحاسة المشتركة ومنها الى القوة التخيلية . ولأن هذه

القوى متصلة كلها بعضها ببعض ، كان ما اعطاه العقل الفعّال من ذلك مرئياً لهذا الانسان الذي اختصه الله بمخيلة كاملة ، ففاضت عليه من العقل الفعّال صور في نهاية الكمال والجمال . ويقول الذي يحظى بهذه الصور ان الله عظمة جليلة ، وبرى اشياء عجيبة لا يمكن وجود شيء منها في سائر الموجودات اصلاً .

ولا تقتصر مقدرة القوة المتخيلة على هذا ، بل في استطاعتها فوق ذلك — اذ بلغت نهاية الكمال — ان يتلقى صاحبها في يقظته من العقل الفعّال الجزئيات الحاضرة والمستقبلية او محاكياتها من المحسوسات ، ويتلقى محاكيات المعقولات المفارقة وسائر الموجودات الشريفة في العالم الأعلى ويراها معاينة فيكون له بما تلقاه من المعقولات نبوة بالأشياء الإلهية وانذار بما سيكون وإخبار بما هو كائن من الجزئيات . فهذه هي أكمل المراتب التي تنتهي إليها القوة المتخيلة وأكمل المراتب التي يبلغها الانسان بقوته المتخيلة^(١) .

وأما المعجزات التي تظهر على يد النبي دليلاً على صدقه وصحة رسالته فإن لها عند الفارابي ايضاً تفسيرها العقلي ، وذلك متى عرفنا — كما يقول في (فصوص الحكم) — ان النبوة مختصة بقوى قدسية يدعن لها عالم الخلق الأكبر ، كما يدعن لروح احدها عالم الخلق الأصغر ، فتأتي بمعجزات خارجة عن الجليّة والمادة ، ولا يمنعها شيء من الاطلاع على ما في اللوح المحفوظ . هذا بالإجمال تفسير الفارابي للنبوة . فالنبي إذن هو انسان 'منح محبة عظيمة يمكنه بها الوقوف على الإلهامات الساوية في مختلف الظروف والاوقات ، أي سواء في اليقظة او المنام . فإن الانسان إنما يوحى اليه اذا لم يبقَ بينه وبين العقل الفعّال واسطة . فإن العقل المتفعل يكون شبه المادة والموضوع للعقل المستفاد والعقل المستفاد شبه المادة والموضوع للعقل الفعّال . فحينئذ يفيض من العقل الفعّال على العقل المتفعل القوة التي بها يمكن ان يوقف على تحديد الاشياء والافعال وتسيدها نحو السعادة .

فهذه الإفاضة من العقل الفعّال الى العقل المنفعل بتوسط العقل المستفاد ثم الى القوة المتخيلة هو الوحي . فيكون بما يفيض منه الى عقله المنفعل حكيمًا فيلسوفًا ومتعلقًا على التّام ، وبما يفيض منه الى قوته المتخيلة نبياً منذراً بما سيكون وغبراً بما هو كائن الآن من الجزئيات . وهذا الانسان هو في اكمل المراتب الانسانية وفي أعلى درجات السعادة (١) .

فلا فرق إذن بين النبي والفيلسوف من حيث مصدر المعرفة ، فكلاهما يتلقى بضاعته من العقل الفعّال . إنّما ينحصر الفرق بينهما ان الفيلسوف يتلقاها حقائق عارية مجردة مما تضيفه عليها غيلة النبي لأنه هو وقبيله وخاصة اتباعه لا يحتاجون الى افاعيل الخيلة ، وأما النبي فإنه لما كان مكلفاً بمخاطبة الجمهور - والجمهور تستهويه الاستعارات والتشبيهات والصور المادية المحسوسة - فإنه يتلقاها متجلية بصورها وأشكالها وأشخاصها ، فتبدو له مع مماثلاتها الحسية كما تبدو ماثلة في عالم الاجسام .

وينبغي ان نلاحظ هنا ان الفارابي في تصويره للنبوّة على هذا الوجه وتفسيرها تفسيراً نفسياً وعقلياً كما رأينا ، يجعلها أعلا من الفلسفة ، كما يجعل النبي هو الانسان الذي بلغ اكمل مراتب الانسانية والسعادة . يضاف الى ذلك ان الفارابي يشترط في النبي ، فضلاً عن كمال القوة المتخيلة ، كمال القوة العاقلة ، وذلك بأن يحصل له العقل بالفعل ثم العقل المستفاد الذي به إنّما يتصل بالعقل الفعّال .

وهكذا يكون الفارابي قد وفق بين الدين والفلسفة في قضية من أهم قضايا الاسلام وأكثرها حساسية . وإذا كان في هذا التوفيق ما يحياي الدين او الفلسفة فعليه انه اعطى الوحي والإلهام دعامة فلسفية راسخة وأثبت لمنكريهما انها لا يخالفان مبادئ العقل . ولا يضير الفارابي بعد ذلك في قليل او كثير ان يقتصر بعض التقصير في حق احد طرفي النزاع في سبيل الطرف الآخر . فالتوفيق بينها توفيقاً كاملاً امر متعذر ومن شأنه

— لوثم — ان يخرج احد الطرفين عن طهر اجافلا يبقى الدين ديناً ولا تبقى الفلسفة فلسفة . فالتوفيق لنا وويل دائماً — إنما هو عملية تسوية ، والتسوية لا بدّ فيها فحين الجوانب في سبيل بعض الجوانب الاخرى .

٩ — التصوف العقلي

التصوّف على نوعين : تصوّف روحيّ عذ
فالتصوّف الروحي يقوم على الزهدن وقرى ومجاهدتها وتصنيفها بضروب من الحرمان والتعذيب بها الال ومواجيد لا يمكن العبارة عنها بالألفاظ . ويكاد التصوفيون على ان غاية التصوّف الروحي إنما هي الفناء هم وإني الله واتحاد العبد بالمعبود والرب بالمربوب .

ويلاحظ في هذا النوع من التصوف العقل مل والتفكير المجرد أمور لا دخل لها في تحقيق هذه الـ على أنها تأتي في المرتبة الثانية والاخيرة ، بمعنى انه من الانسا يكون من كبار رجال التصوف دون ان يهتم بتغلب إقيه ، بل ان بعضهم يندد بالعقل ويراها عائقاً عن التصحيح .

وليس كذلك التصوف العقلي . فاذا انكشف بان وتعذيب البدن هي أدوات التصوف الروحي ، فزوات العقل هي — بحكم التعريف — التأمل والتفكير والعقلي . فبالعلم — وبالعلم وحده — يصبح العقل الهولاني الصلت المعقولات ، عقلا بالفعل ثم يصبح بالتأمل الدائم والتأمل مستفاداً بشرق عليه العقل الفعال ، فيتحرر من إتجاه الحقائق العلوية ويتلقى الفيض والالهام . اما الكشف عن وتاليدن فأمر ثانوية تأتي في المرتبة الأخيرة ، فالمعول لنا هو لا العمل . والفارابي هو — بحكم تنشئته العقلية ربة — تصوف العقلي

أميل . فهو فيلسوف نظري بعيد عن الواقع ، وصاحب مذهب مثالي يرى العقل في كل مكان . فاهل عقل ، والعالم محكوم بنظام العقل ، وكل شيء هو امتداد لهذا العقل ومظهر من مظاهره . ولا يرتقي الانسان إلى الله ولا ينال السعادة الا بأن يحيا حياة العقل والفكر ويعيش بالتأمل والنظر .

ومع ان الفارابي كان زاهداً متقشفاً في حياته العملية ، الا أنه لم يتخذ من الزهد والتقشف سبيلاً إلى التصوف وانما كان سبيله إلى التأمل والتفكير والابتعاد عن كل ما يشغله عنها . فبإبدال الحياة ومباهج الدنيا وزخرفها من شأنها ان تقف حجرة عثرة بينه وبين حياة العقل التي ينشدها ، ولذلك لم يقبل من صلات الأمير الحمداني سيف الدولة - على وفرتها - الا أربعة دراهم كل يوم ، اقتصر عليها راضياً لئتمكن من الانكباب على التأليف والدرس والتأمل ويبلغ مرتبة العقل المستفاد فيكون على اتصال دائم بالعقل الفعال والعقول المارقة والارواح القدسية . هنالك تفيض عليه الاشراقات الإلهية والفيوضات الربانية ويشتمل حدساً : لقد اتصل بالعقل الفعال وسعد بلقائه دون أن يتحد به أو يفنى فيه . فالفارابي لا يؤمن بإمكان الاتحاد بين العقل الانساني والعقل الفعال ، وذلك لان العقل المستفاد يظل في وظيفته وطبيعته وحقيقته مختلفاً عن العقل الفعال . وكل ما في الأمر انه يحصل تقارب شديد بين طبيعته التي تتألق بالعلم والمعرفة وطبيعة العقول المارقة والكائنات العلوية ، فتتفجر فيه طاقة حدسية هائلة نتيجة لاشراق العقل الفعال وتتم له غبطة المشاهدة . وتلك هي السعادة العظمى لكل عاقل .

هذا هو تصوف الفارابي ، تصوف التأمل والتفكير والنظر . انه ينفذ إلى كل شيء في فلسفة الفارابي . فالألفاظ الصوفية منتشرة في كل ناحية من مؤلفاته منبثة في جميع كتاباته . وانك لتشعر وأنت تقرأه ان التصوف ليس مجرد نظرية عقلية اعتنقها وانما هو حال نفسية عاشها . فهو نتيجة

منطقية لفلسفته الفيضية والميتافيزيقية والنفسية والاخلاقية ، وجزء متم لها ، بحيث لا ينفصل عنها الا بعملية بئر قسرية تفقدها روحها وميزتها التي بها تمتاز . انه امتداد لنظرية المعرفة عند الفارابي ونتيجة طبيعية لرأيه في العقل بعد أن يصبح عقلاً مستفاداً وينتهي لتلقي الرحي والالهام . انه من فلسفة الفارابي بمنزلة الصورة من المادة ، فالإبقاء عليه اذن حاجة باطنية وضرورة من ضرورات المذهب ومتطلباته .

وفي هذه النظرية الصوفية يظهر تأثير الفارابي بأفلاطون وأرسطو وأفلوطين . كما تتجدد فيها ميول الفارابي واستعداداته وعوامل البيئة التي كانت تحيط به . فهي « في تكوينها العلمي تخضع خضوعاً كبيراً لنظرية الخير الاسمي الارسطية ونظرية الجذب الافلوطينية . جمع الفارابي كل ذلك ونسقه ثم اخرج منه نظرية اسلامية قدر لها ان تؤثر تأثيراً واضحاً فيمن جاؤوا بعده ^(١) » . فقد فطنت هذه النظرية الى اعماق المدرسة الفلسفية وأثرت في صوفية المسلمين والمسيحيين ^(٢) واليهود ^(٣) . بل لقد امتد تأثيرها الى أئمة الفكر الفلسفي في العصر الحديث ^(٤) .

١٠ - الاخلاق

اكثر الفارابي من التأليف في موضوع الاخلاق ، لكن لم يصلنا من ذلك سوى عدد قليل جداً هو دون المفقود كما وكيفاً . ولا يسع دارس الاخلاق عنده إلا ان يكتفي بهذا القليل ريثما يمكن يوماً ما اكتشاف عدد اكبر من كتبه وتصانيفه الاخلاقية التي يعلوها الغبار في اقبية دور الكتب العالمية وظلماتها .

١ - الدكتور ابراهيم مذكور : في الفلسفة الاسلامية ، صفحة ٤٧ .

٢ - مثل البير الكبير وثوما الاكروني تلميذه .

٣ - مثل موسى بن ميمون شيخ فلاسفة اليهود واستاذهم الاكبر .

٤ - مثل سينيوزا وليبنز : انظر كتاب مذكور السابق من صفحة ٧٤ - ٧٨ لبيسان مدى تأثيرها في هؤلاء الفلاسفة جميعاً .

يرى الفارابي ان الغاية الاولى من الاخلاق انما هي تحصيل السعادة . بل لقد وضع في ذلك كتاباً سماه (تحصيل السعادة) عالج فيه الاشياء الانسانية التي اذا حصلت في الأمم وفي اهل المدن حصلت لهم بها السعادة الدنيا في الحياة الاولى والسعادة القصوى في الحياة الاخرى . وقد حصر هذه الاشياء في اربعة اجناس : الفضائل النظرية والفضائل الفكرية ، والفضائل الخلقية والفضائل العملية .

فاما الفضائل النظرية فهي العلم التي يكون الغرض الاقصى منها حصول الموجودات في الذهن معقولة ببراهين يقينية وطرق اقناعية ومثالات لكل تلك المعقولات . وهذه العلوم منها ما يحصل للانسان منذ اول امره من حيث لا يشعر ولا يدري كيف ومن أين حصلت ، وهي العلوم الأول المركوزة في النفس ولا يمكن تحصيل غيرها إلا بواسطة ، ومنها ما يحصل بتأمل وعن فحص واستنباط وعن تعليم وتعلم^(١) .

والفضائل الفكرية هي القوة التي يتمكن بها الانسان من استنباط ما هو الانفع في غاية ما فاضلة لطائفة من اهل المدينة او لأهل منزل ، والقدرة على سنّ القواعد والقوانين التي ينبغي اتباعها . فهي « أشبه ان تكون قدرة على وضع النواميس »^(٢) .

والفضائل الخلقية هي التي يتوخى بها الانسان فعل الخير ، ولا يمكن للانسان ان يوفي افعالها إلا باستعمال سائر الفضائل كلها . وكل فضيلة خلقية لا بد لها من فضيلة فكرية سابقة لها توجهها . وكلما كانت الفضائل الفكرية أكمل كانت الفضائل الخلقية المقترنة بها اشد رئاسة وأعظم قوة^(٣) . وأما الفضائل (او الصناعات) العملية فهي تحقيق الفضائل الخلقية بأفعال ظاهرة والتعميد عليها وذلك بطريقتين :

١ - انظر تحصيل السعادة (طبعة حيدر آباد الدكن سنة ١٣٤٦) صفحة ٢

٢ - المصدر السابق صفحة ٢٣ .

٣ - انظر المصدر السابق صفحة ٢٤ - ٢٥ .

أحدهما بالأقاويل الإقناعية والأقاويل الانفعالية وسائر الاقاويل التي
تكنن في النفس هذه الافعال والملكات تمكيناً تاماً حتى يصير نهوض
عزائمهم نحو افعالها طوعاً .

والطريق الآخر هو الإكراه ، ويستعمل مع المتمردين المعتاصين من
اهل المدن والأمم الذين لا ينهضون للصواب طوعاً من تلقاء انفسهم ولا
بالأقاويل ، وكذلك مع من تعاصى منهم على تلقي المعلم النظرية التي
تماطها^(١) .

وهذه الفضائل جميعاً انما سبيلها ان تحصل فيمن أعد لها بالطبع وم
ذور الفطر الفائقة والطبائع العظيمة . وتحصيلها يكون بطريقتين اولين :
بالتعليم وهو ايجاد الفضائل النظرية في الأمم والمدن ؛

وبالتأديب وهو طريق ايجاد الفضائل الخلقية والصناعات العملية في الأمم .
والتعليم يكون بالقول فقط ، واما التأديب فيكون بالقول والعمل معاً^(٢) .

وللفارابي كتاب آخر في الاطلاق يسمى (التنبيه على سبيل السعادة)
يؤكد فيه ايضاً ان السعادة هي الغاية القصوى التي يشاقها الانسان
ويسعى الى الحصول عليها . فهي من بين الخيرات اعظمها خيراً ومن بين
المؤثرات اكمل كل غاية يسمى الانسان نحوها^(٣) . فهي تؤثر لأجل
ذاتها ولا تطلب لغيرها .

ويعرف الفارابي السعادة في كتابه (آراء اهل المدينة الفاضلة)
تعريفاً ميتافيزيقياً صوفياً جيلاً يتقى ومذهبه العام . فالسعادة عنده
هي ان تصير نفس الانسان من الكمال في الوجود الى حيث لا يحتاج
في قوامها الى مادة ، وذلك ان تصير في جملة الأشياء البريئة عن
الاجسام وفي جملة الجواهر المفارقة للمواد ، وان تبقى على تلك

١ - انظر المصدر السابق صفحة ٣١ .

٢ - المصدر السابق صفحة ٢٩

٣ - التنبيه على سبيل السعادة (طبعة حيدر اباد الدكن سنة ١٣٤٦) صفحة ٢

الحال دائماً ابداً... والسعادة هي الخير المطلوب لذاته وليست تطلب اصلاً ولا في وقت من الأوقات لينال بها شيء آخر ، وليس وراءها شيء آخر يمكن ان يناله الانسان اعظم منها»^(١)

وطريق السعادة الفضائل ، والفضائل منها ما هي كائنة بالطبع ومنها ما هي كائنة بالإرادة ، والإرادة تكمل ما أعد له الانسان بالطبيعة ، وهي شرط اساسي لاتصاف العمل بأنه خلقي ، وبالتالي هي شرط لتحقيق السعادة . فالسعادة انما تكون للانسان بالافعال التي يفعلها طوعاً وعن اختيار^(٢)

فالانسان حر فيها يفعل ، لأن له بالقوة خصلاً يتمكن من قنيتها فتصبح له ملكة . والملكة هي ما لا يزول بسهولة . ويؤكد الفارابي ان الاخلاق الحمودة والاخلاق المذمومة تُكتسب بالدربة والممارسة ، فإذا لم تكن للانسان اخلاق حمودة فبوسع ان يحصل عليها بالتعود على العمل الواحد مرات متعددة وفي اوقات متقاربة لمدة طويلة^(٣)

وشرط العمل الحمود الفاضل هو الاعتدال والتوسط في الأمور ؛ فكما ان الطعام والشراب اذا افراط او فرط فيها الانسان اورثه المرض وأنواع العلل ، كذلك العمل الفاضل ، اذا أفرط او فرط فيه صاحبه اخرجته عن حد الفضيلة . فحد الفضيلة هو القصد في الأمور والتوسط فيها ، بلا افراط ولا تفريط . فالاخلاق انما صلاحها بالاعتدال ، وفسادها بالتطرف والبعد عن الوسط ، وهذا الوسط منموج يختلف باختلاف الزمان والمكان والشخص والغاية . ولذلك فان معرفة الوسط تكون بمراعاة ذلك كله والتزامه والتقيده به^(٤)

١ - المدينة الفاضلة صفحة ٨٥ - ٨٦

٢ - التنبيه على سبيل السعادة صفحة ٢

٣ - المصدر السابق صفحة ٨

٤ - انظر المصدر السابق صفحة ١٠

وهنا يتناول الفارابي طائفة من الأمثلة كالشجاعة والسخاء والعفة النخ. فالشجاعة كما يقول «خلق جميل» وتحصل بتوسط في الاقدام على الأشياء المفزعة والاحجام عنها ، والزيادة في الاقدام عليها تكسب التهور ، والنقصان يكسب الجبن ، وكلاما خلق قبيح ...

«والسخاء يحدث بتوسط في حفظ المال وانفاقه ، والزيادة في الحفظ والنقصان في الانفاق يكسب التقدير ، وهو قبيح ، والزيادة في الانفاق والنقصان في الحفظ يكسب التبذير» (١)

وهكذا اكثر الفضائل ، اذ هناك من الفضائل العقلية والفكرية ما لا تنطبق عليه هذه القواعد كالعدل والمعرفة .

وعندما يعرض الفارابي لمواقب الفعل وما ينجم عنه في النفس من لذة وألم ، يفرق بين اللذائذ . فمن اللذائذ ما هي جديدة حية ومنها ما هي عقلية فكرية ، والأولى هي أقرب الى الحيوان ، ولذلك فهي سريعة الزوال . واما الثانية فهي طويلة الأمد ، وهي أشرف وأعق ، إذ تتحقق فيها الذات العاملة للإنسان ، ولذلك ينصح الفارابي بالابتعاد عن اللذائذ العاجلة التي لا تدوم والتي يتبعها أذى في اكثر الأحيان ، ويدعو الى الأخذ باللذائذ الآجلة التي هي اكثر دواماً وان لحق صاحبها ضرر عاجل . والقوة التي تساعد على معرفة الذات والتمييز بينها هي المنطق ، فبالمنطق انما نعرف ماهية الحق والباطل ، فلا نخلط بينها ، وبالمنطق انما نميز الخطأ الذي يُظن به انه صواب ، والصواب الذي يُظن به انه خطأ . ولذلك فان أول مراتب السعادة هي تحصيل صناعة المنطق التي انما سميت كذلك لأنها تفيد النطق كماله وينال بها الجزء الناطق كماله أيضاً (٢)

هذه هي أهم آراء الفارابي في الاخلاق ، وهي كما نرى نتيجة منطقية

١ - المصدر السابق صفحة ١١

٢ - انظر المصدر السابق صفحة ٢٣

تازم عن فلسفته النظرية ، تذكيها نفس متأججة ، ويرفدها انجاء صوفي واضح ، ويفذها أمل كبير بالانسان و ارادة الانسان . وهي كما نرى وثيقة الصلة بذهب أفلاطون وأرسطو وإبيقورس وزينون الرواقي وافلوطين ومأثورات عربية وانسانية لها جذور بعيدة في التاريخ . ويبقى للفارابي بعد ذلك فضل الجمع والتنسيق والتوفيق بين الآراء واشاعة الوحدة والنظام فيها .

١١ - السياسة

لفلسفة الفارابي طابع سياسي واضح ينفرد به دون غيره من سائر فلاسفة الاسلام ، بحيث لا يمكن فهم هذه الفلسفة ان لم تُدرس في ضوء نزعتها السياسية الخاصة . فالسياسة هي اهم ما في فلسفة الفارابي ، وهي النتيجة التي تلتهى اليها اجزاء فلسفته والغاية التي تؤدي اليها بطريقة طبيعية منطقية . ولشدة ارتباط السياسة بنواحي فلسفته الاخرى اصبحت السياسة عنده سياسة فلسفية كما اصبحت فلسفته فلسفة سياسية . وليس أدل على ذلك من سيطرة المقولات والمثل والمصاني المجردة على كل من تفكيره السياسي واتجاهه الفلسفي سيطرة تكاد تكون واحدة وبنفس المقدار ايضاً . ففي كلا الحالين يغادر الفارابي عالم الواقع لينسج لنفسه عالماً من الافكار والمجردات لا تمت الى عالما إلا بصلات واهنة ، وفي بعض الاحيان لا تمت اليه بأي صلة ، وما ذلك إلا لأن الفلسفة عنده وسيلة للسعادة ولا سعادة إلا سعادة العقل ولذة التفكير والتسامل . فمدينته الفاضلة مدينة غذاؤها التفكير ، وسكانها العقول الفارقة ، وحيزها عالم المثل . واذا وجدنا فيها احياناً وصفاً للواقع فلما ان يكون هذا الوصف منطلقاً لما بعده وتهيداً محسوساً للخوض في المجرّد المعقول إذ لا يحوز ابدأ البدء بالمجرد القاحل ، بل لا بدّ من التمهيد له بالمادي المحسوس ، كما سنرى عند كلامه على ضرورة الاجتماع والجمتمعات قبل الكلام على المجتمع الفاضل - واما ان يكون ذلك على سبيل التفرّيع بالواقع ودعوة

الى الخلاص منه والفرار الى عالم افضل كما سنرى عند كلامه على مضادات المدينة الفاضلة . انه واقع مرذول خسيس منحط يجب القضاء عليه والإبقاء على افراد فلائل منه فقط وصلوا الى مرحلة العقل المستفاد ، وبذلك يتسنى لهذا الواقع ان يسمو الى عالم العقول المفارقة وبلعق بقافة المجرذات .

ضرورة الاجتماع . - والانسان من الانواع التي لا يمكن ان يتم لها الضروري من امورها ولا تنال الافضل من احوالها إلا بالاجتماع والتعاون . فكل واحد من الناس مفطور على انه محتاج في قوامه وفي ان يبلغ افضل كالاته الى اشياء كثيرة لا يمكنه ان يقوم بها كلها هو وحده ، بل يحتاج الى قوم آخرين يقوم له كل واحد منهم بشيء مما يحتاج اليه . وكل انسان هو من الآخرين بهذه الحال . فلذلك لا يتال الانسان الكمال إلا بالاجتماع والتعاون ليقوم كل انسان لكل انسان آخر ببعض ما يحتاج اليه في قوامه وأسباب وجوده ، فيجتمع مما يقوم به سائر افراد الجماعة جميع ما يحتاج اليه كل فرد في قوامه وفي ان يبلغ الكمال . ولهذا اضطر الناس الى الاجتماع والتعاون فحصلوا في المعمورة من الارض وحدثت الاجتماعات الانسانية ^(١) . فالاجتماع عند الفارابي ظاهرة طبيعية وليس شيئاً مصطنعاً يقوم على القهر والقوة كما يقول السوفسطائيون . ولذلك لا يستثنى الفارابي احداً من الحاجة الفطرية الى الاجتماع ما دام د كل واحد من كل واحد بهذه الحال .

والتعاون الارادي - لا الفريزي - هو اساس هذا الاجتماع . فهو عند تشبيه المدينة بنظام البدن يفرق بين تعارن الاعضاء وتعاون البشر ، فيقول : « غير ان أعضاء البدن طبيعية ، والهيئات التي لها ، قوى طبيعية . وأعضاء المدينة ، وان كانوا طبيعيين ، فان الهيئات والملكات التي يفعلون

١ - انظر السياسة المدنية صفحة ٦٩ والمدينة الفاضلة صفحة ٩٦ .

بها افعالهم للمدينة ليست طبيعية بل ارادية ^(١) . فالتعاون الحقيقي عند الفارابي لا يصدر عن عوامل طبيعية فطرية وانما يصدر عن هيئات وملكات ارادية .

والاجتماعات منها الكاملة ومنها غير الكاملة .

والاجتماعات الكاملة ثلاث : عظمى ووسطى وصغرى . فالاجتماعات العظمى هي اجتماع الناس كلهم في المعمورة في جماعة واحدة ودولة واحدة ومنظمة واحدة . والوسطى هي اجتماع أمة في جزء من المعمورة . والصغرى هي اجتماع اهل مدينة في جزء من مسكن أمة . والاجتماعات غير الكاملة هي اجتماع اهل القرية واجتماع اهل الحلة ثم اجتماع اهل السكة وأخيراً اجتماع اهل المنزل ^(٢) .

اختلاف الامم واسبابه . - ^(٣) والجماعة الانسانية الكاملة على الاطلاق تنقسم أما ، والأمة تتميز عن الأمة بشيئين طبيعيين : بالخلق بالخلق الطبيعية ، والشيم الطبيعية ، وبشيء ثالث وضعي وله مدخل ما في الاشياء الطبيعية ، وهو اللسان ، اي اللغة التي تكون عليها العبارة . وهذا الاختلاف له اسباب طبيعية :

احدها اختلاف اجزاء الاجسام السالوية التي تسامت الأمم من الكرة الاولى ، ثم من كرة الكواكب الثابتة ، ثم اختلاف اوضاع الاكر المائلة من اجزاء الارض وما يمرض لها من القرب والبعد .

ويلتج عن هذا كله اختلاف اجزاء الارض التي هي مساكن الامم . فان هذا الاختلاف انما يتبع باديء ذي بدء اختلاف ما يسامتها من اجزاء الكرة الاولى ثم اختلاف ما يسامتها من الكواكب الثابتة ، ثم اختلاف اوضاع الاكر المائلة منها .

١ - المدينة الفاضلة صفحة ٩٨ .

٢ - المدينة الفاضلة صفحة ٩٦ .

٣ - السياسة المدنية صفحة ٧٠ - ٧١ .

ويتبع اختلاف اجزاء الارض اختلاف البخارات التي تتصاعد من الارض . فان كل بخار حادث من ارض يكون مشاكلا لتلك الارض بجانبها لتركيبها يحمل خصائصها .

ويتبع اختلاف البخار اختلاف الهواء واختلاف المياه من قبيل ان المياه في كل بلد اما تتكون من البخارات التي تحت ارض ذلك البلد ، كما ان هواء كل بلد يختلط بالبخار الذي يتصاعد اليه من الارض . ويتبع هذه اختلاف النبات واختلاف أنواع الحيوان غير الناطق فتختلف أغذية الأمم .

ويتبع اختلاف اغذيتها اختلاف المواد والزرع التي منها يتكون الناس الذين يخلفون الماضين .

ويتبع ذلك اختلاف الخلق واختلاف الشم الطبيعية . ثم يحدث من تعاون هذه الاختلافات واختلاطها امتزاجات مختلفة تختلف بها خلق الأمم وشيمهم .

وهذا كل ما يمكن للأجسام السماوية العليا ان تبلغه في تكيل الأمم . فما يبقى بعد ذلك من الكالات الأخر فليس من شأن الأجسام السماوية العليا بل من شأن اقربها الى عالمنا وهو العقل الفعال . وليس من بين الموجودات نوع يمكن ان يعطيه العقل الفعال الكالات سوى الانسان .

المدينة الفاضلة . — (١) لما كانت الغاية القصوى للانسان هي التعاون على نيل السعادة ، فخير المدن هي المدينة التي يقصد بالاجتماع فيها التعاون على الأشياء التي تنال بها السعادة في الحقيقة ، وهي المدينة الفاضلة . كما ان الاجتماع الذي يتعاون فيه على نيل السعادة هو الاجتماع الفاضل ، والامة التي تتعاون مدنها كلها على ما تنال به السعادة هي الامة الفاضلة . وكذلك المعمورة الفاضلة هي التي تتعاون فيها الأمم جميعاً على بلوغ السعادة . والمدينة الفاضلة تشبه البدن التام الصحيح ، الذي تتعاون اعضاؤه كلها

على تميم حياة الحيوان وعلى حفظها عليه ، كما ان البدن اعضاؤه مختلفة متفاضلة الفطرة والقوى ، وفيها عضو واحد رئيس وهو القلب ، وله اعضاء تقرب مراتبها من ذلك الرئيس . وكل واحد منها جعلت فيه بالطبع قوة يفعل بها فعله ، وأعضاء أخرى أقل منها فأقل ، ثم هكذا إلى أن تنتهي إلى أعضاء تخدم ولا ترؤس أصلاً . كذلك المدينة : اجزاؤها مختلفة بالفطرة متفاضلة الهيئات . وفيها انسان هو رئيس وآخرون أقل منه لكل واحد منهم هيئة وملكية يفعل بها فعلاً ما هو مقصود ذلك الرئيس . ودون هؤلاء آخرون أقل منهم فأقل ، ثم هكذا إلى أن تنتهي أجزاء المدينة إلى آخرين يخدمون ولا يُخدَمون ، فيكونون في أدنى المراتب . والفرق بين اعضاء البدن وأعضاء المدينة هو - كما قدمنا - ان تعاون الأعضاء في البدن طبيعي وتعاون أعضاء المدينة إرادي . على ان أعضاء المدينة مفعولون بالطبع بفطر متفاضلة وملكات ارادية تحصل لهم وهي الصناعات وما شاكلها . وهكذا فالقوى التي هي أعضاء البدن بالطبع ، فان نظائرها في اجزاء المدينة ملكات وهيئات إرادية ^(١) .

وكذلك تشبه المدينة الفاضلة الموجودات الطبيعية من حيث الائتلاف والارتباط والتدرج والترتيب ، فان البرية من المادة تقرب من الاول ، ودونها الاجسام السماوية ، ودون السماوية الاجسام الهولانية ، وكل هذه تحتذي حذو السبب الاول وتؤمّه وتقتفيه ، ويفعل ذلك كل موجود بحسب قوته ، وهكذا . فمراتب المدينة الفاضلة تصبغ - كما يقول الفارابي في (السياسة المدنية ^(٢)) - شبيهة بمراتب الموجودات الطبيعية التي تبسّط من الاول وتنتهي إلى المادة الاولى والاسطقات ، ويكون ارتباطها وائتلافها شبيهاً بارتباط الموجودات المختلفة بعضها ببعض وائتلافها ، كما ان مدير تلك المدينة شبيه بالسبب الاول الذي به وجود

١ - المدينة الفاضلة صفحة ١٠٠ - ١٠١

٢ - صفحة ٨٤

سائر الموجودات ، ثم لا تزال مراتب الموجودات تنحط قليلاً قليلاً ، فيكون كل واحد منها رئيساً ومرئوساً الى ان تنهي الموجودات المعكنة التي لا رثاسة لها أصلاً ، بل هي خادمة وتوجد لاجل غيرها ، وهي المادة الأولى والاسطقسات .

وهكذا فنسبة الرئيس الى المدينة كنسبة السبب الاول الى الموجودات ، ونسبة القلب الى أعضاء البدن ، ونسبة القوة الناطقة الى قوى النفس الأخرى .

رئيس المدينة الفاضلة . - ولما كان الرئيس له كل هذا الخطر لم يصح ان يكون اي انسان اتفق ، بل لا بد ان تجتمع فيه خصال معينة ويتصف بصفات تؤهله للعمل الكبير ، فليست وظيفته سياسية فقط وإنما هي أيضاً وظيفة تربوية اخلاقية ، ودينية صوفية ، ومثالية فلسفية ، فانه زعيم ومعلم وني وفيلسوف ومثال يحتذى ، وسعادة الافراد انما تكون في التشبه به .

والرئيس قد يكون رئيساً أولاً وقد يكون رئيساً ثانياً . فالرئيس الثاني هو الذي يرأسه انسان ويرأس هو انساناً آخر ، وأما الرئيس الاول فهو الذي لا يحتاج ان يرأسه انسان ، بل يكون قد حصلت له العلوم والمعارف بالفعل ولا تكون به حاجة في شيء الى انسان يرشده ، وتكون له قدرة على جودة ادراك شيء مما ينبغي ان يعمل من الجزئيات ، وقوة على جودة الارشاد للآخرين وتوجيههم وتسييرهم نحو السعادة . وإنما يكون ذلك في اهل الطبائع العظيمة الفائقة اذا اتصلت نفوسهم بالعقل الفعّال (١) .

هذا الانسان هو الملك في الحقيقة وهو النبي ايضاً ، وبالتالي هو رئيس المدينة الفاضلة . انه نبي وفيلسوف في وقت واحد . فيحكم اتصاله بالعقل الفعّال بعد استكمال عقله المنفصل بالمعقولات كلها ووصوله الى مرتبة العقل

المستفاد ، أصبح حكيماً فيلسوفاً ونبياً منذراً على ما مرّ معنا في صفة النبي والفيلسوف . فهذا الانسان هو في أكل مراتب الانسانية وفي أعلى درجات السعادة ، وتكون نفسه كاملة متحدة بالعقل الفعّال ، فهذا اول شرائط الرئيس . فهو الرئيس الاول الذي لا رأسه انسان آخر أصلاً ، وهو الامام . ولا يمكن ان يصير الى هذه الحال إلا من اجتمعت فيه بالطبع اثنتا عشرة خصلة قد فُطر عليها . فالرئيس الاول ينبغي ان يكون فضلاً عما تقدم متصفاً بالصفات الاتني عشرة التالية :

أحدها ان يكون تام الأعضاء قويها ثوابه على الأعمال التي شأنها ان تكون بها ؛

أن يكون بالطبع جيد الفهم والتصور لكل ما يقال له فيلقاه بفهمه على ما يقصده القائل وعلى حسب الأمر في نفسه ؛

أن يكون جيد الحفظ لما يراه ولما يسمعه ولما يدركه ؛

أن يكون جيد الفطنة ، ذكياً ، اذا رأى الشيء بأدنى دليل فطن له على الجهة التي دل عليها الدليل ؛

أن يكون حسن العبارة يؤتبه لسانه على إبانة كل ما يضره إبانة عامة ؛

أن يكون محباً للتعليم والاستفادة ، منقاداً له ، سهل القبول ، لا يؤله تعب التعلم ولا يؤذيه الكد الذي ينال منه ؛

أن يكون غير شره على المأكول والمشروب والمنكوح ، متجنباً بالطبع للعب ، مبغضاً للذات الكائنة عن هذه ؛

أن يكون محباً للصدق وأهله ، مبغضاً للكذب وأهله ؛

أن يكون كبير النفس محباً للكرامة ، تكبر نفسه بالطبع عن كل ما يشين من الأمور ؛

أن يكون الدرهم والدينار وسائر أعراض الدنيا هينة عنده ؛

أن يكون بالطبع محباً للعدل وأهله ، مبغضاً للجور والظلم وأهلها ،

عدلاً غير صعب القياد ، ولا جوحاً ولا لجوحاً اذا دُعي الى العدل ،

بل صعب القيادة اذا ادعي الى الجور والقبح ، يؤتي النصف من أهله ومن غيره ويبحث عليها ؛

أن يكون قوي العزيمة على الشيء الذي يرى انه ينبغي ان يفعل ، جسوراً عليه مقداماً غير خائف ولا ضعيف النفس ^(١) .

وهذه الخصال نذكرها بالصفات التي يضيفها افلاطون والرواقيون على الحكميم عندما يحملونه منحقاً بجميع الفضائل ^(٢) ، كما ان وصف الفارابي للرئيس بالإمام ، وبما يُشير الى تأثيره بالشيعة ، « فالشروط والحدود والصفات التي يجب ان يتصف بها رئيس المدينة الفاضلة هي بعينها الصفات التي يصف بها الشيعة الإمام » ^(٣) .

ويلاحظ الفارابي أن اجتماع هذه الخصال كلها في شخص واحد أمر عسير أو نادر . ولذلك لا يوجد من فطر على هذه الفطرة إلا الواحد بعد الواحد والاقل من الناس . فإن وجد مثل هذا الانسان كان هو الرئيس الفاضل . فإن اتفق ألا يوجد مثله في وقت من الأوقات اخذت الشرائع والسنن التي شرعها هذا الرئيس الاول وأمثاله وعهد بالرياسة الى الرئيس الثاني الذي يخلف الاول . وهو من اجتمعت فيه ست شرائط : أحدها أن يكون حكيماً ؛

والثاني أن يكون عالماً حافظاً للشرائع والسنن والسير التي دبرها الأولون للمدينة ، محتذياً بأفعاله كلها حذو تلك بتمامها ؛

والثالث ان يكون له جودة استنباط فيما لم يؤثر عن السلف فيه تشريع ، فيستنبط ما يستنبط محتذياً حذو الأئمة الاولين ؛

والرابع ان يكون له جودة روية وقوة استنباط لما سبيله ان يعرف من الامور والحوادث الطارئة ، ويكون متحريراً فيما يستنبطه من ذلك صلاح حال المدينة ؛

١ - المدينة الفاضلة صفحة ١٠٥ - ١٠٦

٢ - انظر اعلاه صفحة ١١٩

٣ - الشيخ عبد الله نعمة : فلاسفة الشيعة صفحة ٥١٢

والخامس ان يكون له جودة ارشاد بالقول الى شرائع الاولين والى ما استنبط بعدهم مما احتُذي فيه حذوم ؛

والسادس ان يكون له جودة ثبات ببدنه في مباشرة اعمال الحرب^(١).

واذا كان الفارابي مقلداً فيما اوجب على الرئيس الاول من صفات وخصال ، فيمكن ان يقال انه كان مبتكراً فيما اشترطه في رئيسه الثاني من شروط تجمع بين الفلسفة والدين . ويتجلى هذا الابتكار ايضاً في فكرة المجلس الرئاسي التي ينادي بها الفارابي عند تعذر وجود انسان تتوفر فيه هذه الشرائط الستة إذ يقول : « فاذا لم يوجد انسان واحد اجتمعت فيه هذه الشرائط ولكن وجد اثنان ، احدهما حكيم والثاني فيه الشرائط الباقية ، كانا هما رئيسيين في هذه المدينة . فاذا تفرقت هذه [الخصال] في جماعة وكانت الحكمة في واحد و [الشرط] الثاني في واحد ، والثالث في واحد ، والرابع في واحد ، والخامس في واحد ، والسادس في واحد ، وكانوا متلائمين ، كانوا هم الرؤساء الافاضل . فمتى اتفق في وقت ما ان لم تكن الحكمة جزء الرئاسة وكانت فيها سائر الشرائط ، بقيت المدينة الفاضلة بلا ملك ، وكان الرئيس القائم بأمر هذه المدينة ليس بملك ، وكانت المدينة تعرض للهلاك . فان لم يتفق ان يوجد حكيم تضاف الحكمة اليه لم تلبث المدينة بعد مدة ان تهلك^(٢) » .

فالْحِكمة شرط اساسي لكمال الرئاسة ، والحكيم هو الرئيس على الحقيقة مهما كان عدد الاعضاء الذين يعملون معه . فاذا تعذر وجود الحكيم تعذر الحكم الفاضل واستعالت المدينة الفاضلة الى مضاداتها .

١ - المدينة الفاضلة صفحة ١٠٧ . يجب ان نلاحظ منذ الآن - تحريزاً من كل تبعة قد تقع علينا - ان تفرقة الفارابي بين خصال الرئيس الاول وشرائط الرئيس الثاني ليست في مثل هذا الوضوح بل فيها تشويش كثير حاولنا هنا التخفيف منه بقدر الامكان ، مما قد يمرضنا لبعض الخطأ في الاستنتاج .

٢ - المدينة الفاضلة صفحة ١٠٧ - ١٠٨ .

ولعلنا نلاحظ هنا ان هناك فروقا كثيرة بين (جمهورية) افلاطون ومدينة (الفارابي). (فجمهورية) افلاطون رئيسها فيلسوف وأما (مدينة) الفارابي فهو فيلسوف ونبي على اتصال بالعقل الفعال . ولم يجمع الفارابي هنا بين النبوة والفلسفة في شخص رئيس مدينته إلا ليؤكد الوفاق بين النبوة والفلسفة وبالتالي بين الحكمة والشرعة . ومن اوجه الخلاف بين افلاطون والفارابي في هذه المسألة ايضاً ان افلاطون يقول بشيوعية الملك والنساء والأولاد وأما الفارابي فيتجاهل هذا الرأي لأنه يتعارض مع تعاليم الاسلام . ثم ان الرئيس واحد عند افلاطون ، وأما الفارابي فيقول بمجلس رئاسة عند تعذر وجود الرئيس الواحد . وفضلاً عن ذلك ان توزيع افلاطون لطبقات جمهوريته يقوم على اساس قوى النفس الثلاث ، بينما هي عند الفارابي تقوم على اساس مراتب اعضاء البدن بالنسبة الى القلب ، وعلى اساس مراتب الموجودات وفيضها عن واجب الوجود . وأخيراً ان (جمهورية) افلاطون انما هي جمهورية جميع مواطنيها من اليونان الاحرار ولا يدخل فيها العبيد إلا كأدوات لها . ولذلك فهي لا تخرج عن بلاد اليونان كيلا ينضم اليها البرابرة . وأما مدينة الفارابي فانها تتسع وتتسع حتى تكون دولة عالمية ويجتمعاً اكبر لا تتم السعادة إلا فيه . ولذلك يكون عدم الانصاف الزعم بأن مدينة الفارابي صورة لجمهورية افلاطون . انها متأثرة بها بدون شك ولكنها ليست اياها . فلكل منها شخصيته المستقلة وذاته الخاصة .

المعارف المشتركة لأهل المدينة الفاضلة . - ثم يذكر الفارابي الأشياء المشتركة

التي ينبغي ان يحيط بها جميع اهل المدينة الفاضلة . فإذا هي نظرياته الفلسفية التي وردت في كتابه (آراء اهل المدينة الفاضلة) بمخاضها تقريباً وهي معرفة السبب الاول وجميع ما يوصف به ، ثم الأشياء المفارقة للمادة وما يوصف به كل واحد منها بما يخصه من الصفات والمرتبة وفعل كل واحد منها ، ثم الجواهر السدائية وما يوصف به كل واحد منها ، ثم الاجسام

الطبيعية التي تحتها كيف تتكون وتفسد ومعرفة ان ما يجري فيها إنما يجري على إحكام واتقان وعناية وعدل ، ثم معرفة كون الانسان وكيف تحدث قوى النفس وكيف يفيض عليها العقل الفعال . ثم معرفة الرئيس الاول والرؤساء الذين ينبغي ان يخلفوه وكيف يكون الوحي ، ثم المدينة الفاضلة وأهلها والسعادة التي تصير اليها انفسهم والمدن المضادة لها وما تؤول اليه انفسهم بعد الموت الخ .

وحكاماء المدينة الفاضلة يعرفون كل ذلك ببراهين وبيصائر نفوسهم . ومن يليهم يعرفونها على ما هي موجودة ببيصائر الحكماء اتباعاً لهم وتصديقاً^(١) . ولما كان اكثر الناس لا قدرة لهم إما بالفطرة وإما بالمادة على تفهم هذه الأمور وتصورها ، فينبغي ان تخيل اليهم بأشياء تحاكيها^(٢) لأنه لا هيئة في أذهانهم لتفهمها على ما هي عليه . فعاني هذه الموجودات وذواتها واحدة لا تتبدل . وأما ما تحاكي بها فأشياء كثيرة مختلفة بعضها اقرب الى المحاكاة وبعضها أبعد . كما يكون ذلك في المبصرات : فإن خيال الانسان المرئي في السماء اقرب الى الانسان في الحقيقة من خيال مثال الانسان المرئي في الماء . ولذلك أمكن ان تحاكي هذه الاشياء لكل طائفة ولكل امة بغير الأمور التي تحاكي بها للطائفة الاخرى او للأمة الاخرى . فإن الجمهور لما عسر عليهم تفهم هذه الاشياء التمس تعليمهم لها بوجوه اخر ، وتلك هي وجوه المحاكاة^(٣) .

والناس متفاوتون في إدراك هذه الاشياء . فبعضهم يعرفونها بمثالات قريبة منها ، وبعضهم بمثالات أبعد قليلاً ، وبعضهم بمثالات أبعد في تلك وبعضهم بمثالات بعيدة جداً . وربما اختلفت هذه المثالات من امة الى اخرى . فلذلك يمكن ان يكون هناك امم فاضلة ومدن فاضلة تختلف

١ - المدينة الفاضلة صفحة ١٢١ - ١٢٢ .

٢ - السياسة المدنية صفحة ٨٥ .

٣ - المصدر السابق صفحة ٨٥ - ٨٦ .

ملهم . ولا حرج عليهم في ذلك ، فهم كلهم يؤمنون سعادة واحدة ومقاصد واحدة بأعيانها^(١) . ولكن اكثر الناس يؤمنونها متخيلة لا متصورة^(٢) .

مضادات المدينة الفاضلة . — قلنا ان الرئاسة التي لا تكون الحكمة جزءاً منها تعرض المدينة للهلاك ، ويتجلى ذلك في قيام مدن فاسدة شريرة في الرأي والقول والعمل يسميها الفارابي مضادات المدينة الفاضلة . وهذه المضادات خمس هي : المدينة الجاهلة ، والمدينة الفاسقة ، والمدينة المبذلة ، والمدينة الضالة ، والنوابت .

اولاً — المدينة الجاهلة . — وهي التي لم يعرف أهلها السعادة ولا خطرت ببالهم . إن أرشدوا اليها لم يقيموها ولم يفقدوها ، وانما عرفوا بهارج مظنونة في الظاهر انها خيرات ، كاليسار وسلامة الأبدان والتمتع بالملذات وترك الحبل على الغارب الخ . وأجسام هذه المدينة كثيرة ومقاصد أهلها متعددة . فمنها المدينة الضرورية ، ويقتصر أهلها على الضروري مما به قوام الأبدان من المأكول والمشروب والملبوس والمنكوح . ومنها المدينة البدالة ، ويرى أهلها السعادة في بلوغ اليسار والثروة دون ان ينتفعوا بها في شيء ، فاليسار هو الغاية في الحياة . ومن المدن الجاهلة ايضاً مدينة الخسة والشقوة ، ورائد أهلها التمتع باللذة من المأكول والمشروب والمنكوح ، وايشار الهزل واللعب . ومنها مدينة الكرامة وأهلها يطمحون الى الذكر والمجد والشهرة والفخامة والبهاء ، قولاً وعملاً . ومنها مدينة التظلم ، وأهلها يرغبون في قهر الآخرين والبطش بهم ، ويكون كدّهم اللذة التي تنالهم من الغلبة فقط . ومنها اخيراً المدينة الجامعة ، وهي التي قصد أهلها ان يكونوا احراراً ، يعمل كل واحد منهم ما شاء ، فيتبعون أهواءهم ونزوات نفوسهم^(٣) .

١ — المدينة الفاضلة ١٢٢ — ١٢٣ .

٢ — السيادة الدنية صفحة ٨٦ .

٣ — المدينة الفاضلة صفحة ١٠٩ — ١١٠ .

وملوك المدينة الجاهلة بأقسامها المختلفة يدير كل واحد منهم المدينة التي هو مسلط عليها وفق أهوائه وميوله . وأما أهلها فتبقى انفسهم غير مستكلمة وتظل محتاجة الى المادة ضرورة^(١) ، إذ لم يرسم فيها شيء من المعقولات الأول اصلاً . فاذا بطلت المادة بطلت نفوسهم معها^(٢)

ثانياً - المدينة الفاسقة . - آراؤها هي آراء اهل المدينة الفاضلة ، لكن افعال اهلها كأفعال أهل المدن الجاهلة^(٣) . ولذلك فان الهيئات النفسانية التي اكتسبوها من الآراء الفاضلة تخلص انفسهم من المادة ، لكن الهيئات النفسانية التي اكتسبوها من الافعال الرذيلة تنضم الى الهيئات الأولى فتكدرها وتضادها ، فيلحق النفس من مضادة هذه لتلك أذى عظيم . وهذا الأذى لا تشعر به النفوس في الحياة الدنيا لتشاغل الجزء الباطن ههنا بما تورده الحواس عليه ، حتى اذا انفرد انفراداً تاماً دون الحواس شعر بالكرب والغم ، فبقي الدهر كله خالداً في أذى عظيم^(٤) .

ثالثاً - المدينة المبدلة . - كانت آراؤها وأفعالها في القديم آراء المدينة الفاضلة وأفعالها . غير انها تبدلت فدخلت فيها آراء فاسدة فاستحالَت أفعالها الى أفعال فاسدة^(٥) . ولذلك يهلكون وينحلون مثل اهل المدينة الجاهلة . اما ذلك الذي بدّل عليهم الامر وعدل بهم عن سبيل الحق ان كان من اهل المدن الفاسقة ، شقي هو وحده وبقي في العذاب الدائم والكرب العظيم^(٦) .

رابعاً - المدينة الضالة . - كانت تقر بالسعادة بعد هذه الحياة الدنيا ولكنها كفرت بذلك ، واعتقدت في الله وفي الثواب وفي العقل الفعال

١ - المصدر السابق صفحة ١١٨ .

٢ - المصدر السابق صفحة ١١٨ .

٣ - المصدر السابق صفحة ١١٩ - ١٢٠ .

٤ - المصدر السابق صفحة ١١١ .

٥ - المصدر السابق صفحة ١٢٠ .

آراء فاسدة . ويكون رئيسها الاول من أووم انه يوحى اليه من غير ان يكون كذلك ، ويستعمل في ذلك التمييه والخذاع والغرور^(١) . وأهل هذه المدينة يهلكون وينحلون على مثال ما يصير اليه حال اهل المدينة الجاهلة . أما الشخص الذي أضلهم وعدل بهم عن السعادة فيبقى في الشقاء المقيم والعذاب الأليم^(٢) .

خامساً - النوايت . - ويسميه (النوايت) في كتابه (آراء اهل المدينة الفاضلة) دون أن يتكلم عليهم ، أما في كتابه (السياسة المدنية) فيسميه (النوايت في المدينة الفاضلة) .

فان النوايت في المدن منزلتهم منزلة الشيلم في الحنطة أو هم بمثابة الشوك النابت فيما بين الزرع او سائر الحشائش غير النافعة والضارة بالزرع او القرس . وهم على اشكال متنوعة وصور متباينة .

فنههم البهيميون من الناس . فالبهيميون بالطبيع ليسوا مدنيين ولا تكون لهم اجتماعات مدنية اصلاً ، بل يكون بعضهم على مثال ما عليه البهائم المستأنسة وبعضهم مثل البهائم الوحشية امثال السباع . وكذلك يوجد فيهم من يأوي البراري متفرقين ، ويوجد فيهم من يأويها مجتمعين ويتسافدون تسافد الوحش . وفيهم من يأوي قرب المدن . ومنهم من لا يأكل إلا اللحم النيئة ، ومنهم من يرعى النبات البري . ومنهم من يفتوس كما تفتوس السباع ، وهؤلاء يوجدون في اطراف المساكن العمورة ، إما في اقاصي الشمال وإما في اقاصي الجنوب .

ولما كانوا كالبهائم فيجب ان نعاملهم معاملة البهائم . فمن كان منهم انسياً وابتغى به في شيء من اعمال المدن ترك واستعبد واستعمل كما تستعمل البهيمة . ومن كان منهم لا يبتغى به او كان ضاراً بعمل به ما يعمل بسائر الحيوانات الضارة . وكذلك ينبغي ان يعمل بمن اتفق ان يكون من اولاد اهل المدن يهيمياً .

١ - المصدر السابق صفحة ١١١

٢ - المصدر السابق صفحة ١٢٠

خاتمة . - هذا هو الفارابي فيلسوف نسيج وحده ، تغذى بأفلاطون وأرسطو وأفلوطين وغيرهم ، فتمثل منهم ما تمثل ولفظ ما لفظ ، فاحتفظ بشخصيته وأبقى عليها ، كما يفعل الكائن الحي سواء بسواء . فالفارابي ليس هو افلاطون وأرسطو ولا افلوطين ، انه الفارابي والفارابي فقط . انه كل هؤلاء وأكثر من هؤلاء وليس واحداً منهم على حدته . لقد غزا هؤلاء كما غزوه ورجع منهم بحصة الأسد . لقد كانوا ادوات مسخرة بين يديه في وقت كانت الفلسفة اليونانية والأفكار اليونانية والعلم اليوناني هي ادوات العصر في كل صناعة عقلية وفي كل انتاج مرموق . هكذا كان حكم العصر ومنطق العصر . فلا يكون الانسان مثقفاً آنذاك ، ولا 'يحسب في الطليعة والرعيل الاول إلا بقدر ما ينهل من اليونان ويتغذى باليونان ويتفاعل مع اليونان ، كما ان انسان اليوم لا يكون مثقفاً ولا 'يحسب في الطليعة والرعيل الاول إلا بقدر ما ينهل من الحضارة الغربية والعلم الغربي ويتغذى بها ويتفاعل معها . وهذا ما يفسر لنا سيطرة الفكر اليوناني على فلسفة الفارابي وعطائه ، كما يفسر لنا ايضاً سيطرة الحضارة الغربية والعلم الغربي على كل من يتصدى للتفكير في هذا العصر وكل من يتهاى للعطاء . هذه ضرورة حضارية تنطبق على العرب المسلمين بقدر ما تنطبق على اللاتين المسيحيين في القرون الوسطى سواء بسواء . فلم يكن في القرون الوسطى عطاء إلا ضمن التفكير اليوناني ولم تكن إصالة إلا في إطار الفلسفة اليونانية لكن ذلك لا يمنع من قيام معارضة قوية بين المسلمين لانماط التفكير اليوناني ، ولكن هذه المعارضة هي نفسها ايضاً كانت تستخدم ادوات اليونان لضرب النتائج التي وصل اليها اليونان واستخلاص نتائج اخرى مغايرة لها . فاليونان كانوا سلاحاً ذا حدين يستعمله كل فريق في مقارعة الخصوم ومبارزتهم وصياهم ، حتى لقد حورب اليونان بأسلحة اليونان . وويل لمن كان لا يقارع باليونان ولا يصول باليونان . لقد كان سخرية العصر ومعرفة الدهر واضحوكة الجليل والزمان !

